Zeitschrift
für
Philosophie
und
katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,
Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn.

Neue Folge.

Dritter Jahrgang. Erstes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Zeitschrift
für
Philosophie
und
katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,
Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn.

Neue Folge.

Dritter Jahrgang. Erstes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Ueber Sophokles Aias. *)

Vom Gymnasial-Direktor Dr. Wüllner zu Düsseldorf.

Weil man gewöhnlich an das Epos die Anforderung macht, daß höhere Wesen in die dargestellte Handlung wirksam eingreifen sollen, so haben die meisten neueren Dichter Europas allerlei Mittel und Wege versucht, dieser Anforderung zu genügen. Griechische und andere heidnische Gottheiten, mittelalterliche Zauberwesen, dürre Begriffs-Personifikationen, alles Mögliche ward herbei geholt, um das zu bieten, was die Theorie, gleichsam zur Bestrafung solcher Unpoesie, mit dem häßlichen Namen Maschinerie bezeichnet. Und eben weil keine göttliche Wesen darin auftreten, wollten manche Göthe's Hermann und Dorothea für keine Epopöe gelten lassen. Freilich ist es keine Ilias, auch kein Nibelungenlied; aber noch weniger ein Idyll oder idyllisches Epos, wofern man das Wort idyllisch nicht willkürlich gebrauchen will. In jeder Epopöe muß allerdings etwas sein, was der Götterwaltung und dem Schicksale der Alten entspricht; aber die alte Schale taugt für uns nicht mehr, und selbst der Kern muß, wenn er uns gefallen soll, ein anderer sein, als er bei den Alten — und Neueren vielfach erscheint. Jede etwas umfangreiche Handlung von Bedeutung (und

*) Man hat in älterer und neuerer Zeit vielfach darüber Klage geführt, daß das Studium der Klassiker der christlichen Lehre nicht selten Abbruch thue. In der nachfolgenden Abhandlung wird in einem Beispiele gezeigt, daß das Studium der klassischen Schriften nicht nothwendig zu diesem Resultate führen müsse, sondern daß die Kunstwerke der Alten nach den strengsten Anforderungen der Wissenschaft erklärt werden können, ohne der Religion und den guten Sitten irgendwie zu schaden. D. R.

nur solche bieten Stoff zu einer Epopöe) kommt mit den ewigen Gesetzen des Welt- und Menschenlebens in Verhältniß, sei dieses friedlich oder feindlich; und jeder Mensch, dessen Blick nicht ganz auf der Oberfläche umher schweift, schaut auch bei jeder Handlung dieses Verhältniß zur Weltordnung mehr oder minder tief auffassend an. Wie könnte nun der echte Dichter, der den tiefen Gehalt des Lebens tiefsinnig auffassen und wie ein Seher deuten soll, die Handlung auf der Oberfläche halten? In Göthe's Hermann und Dorothea fehlt die Mahnung an eine höhere göttliche Ordnung und Leitung wahrlich nicht; sie erscheint vielmehr überall in reinster Gläubigkeit und Würde. Wie das Epos Handlung als Thatsache darstellt, so das Drama Handlung im Werden. Und wie eben deshalb das Drama die Handlung mehr im inneren Thuen, gleichsam die Seele derselben, erfaßt, während das Epos die äußere Entfaltung in der objectiven Gestalt, gleichsam den Leib, darstellt, so muß auch in demselben, zumal in der Tragödie, die Mahnung an die Weltordnung eine tiefere sein. Also in diesem Sinne erscheint in jeder Tragödie ein Schicksal, und dieses Schicksal muß aus der Seele der Handlung von selbst hervorgehen und überall in der Idee oder geistigen Gestaltung der Handlung durchleuchten.

Wir können die ewige Weltordnung zuerst als eine rein natürliche auffassen, in die der einzelne Mensch frei handelnd eintritt. Alle übrigen Menschen, mit denen er in Berührung kommt, sind entweder selbst nur Glieder der Weltordnung, gleichsam partiale Träger derselben, oder sind ihm in seinem Thuen und Streben nach bestem Wissen und Können förderlich. Aber der Handelnde, obwohl in seiner Reflexion nach bester Ueberzeugung das Rechte wollend, läßt sich durch seine Thorheit und Leidenschaft stets verleiten, das Unrechte zu thuen: daher Leiden und Unglück. So ist es mit dem Könige Oedipus, dem alle (bis auf Laios) fördernd entgegen kommen, der aber selbst, ohne es bewußt zu wollen, immer das Unrechte thut und in Unglück fällt.

Anders gestaltet sich das Schicksal im Aias. Nicht bloß die ursprüngliche Naturordnung der Welt muß der Mensch anerkennen und in seinem freien Handeln beachten, sondern jeder einzelne hat auch diejenige Ordnung als eine göttliche zu ehren und zu befolgen, welche die Menschen als Gesellschaft, im Ganzen der ursprünglichen rein natürlichen Weltordnung gemäß oder angemessen, unter sich eingeführt haben. Selbst wenn in dieser menschlichen Ordnung Mängel und Fehler sind, darf ich, der Einzelne, mich nicht dagegen empören, um sie gewaltsam umzugestalten oder für mein Theil zu umgehen; es sei denn, daß sie, ohne alle Schuld von meiner Seite, mich in meiner rein menschlichen Existenz vernichten wollte; da gilt Nothwehr, aber ich habe dann auch die Folgen der Nothwehr willig zu tragen. Jeder Einzelne hat an die durch menschliche Freiheit begründete Weltordnung so gut, als an die rein natürliche, gleiches Anrecht; will ich dieses nicht anerkennen und gelten lassen, so hat auch jeder das Recht, mir, doch unter Beobachtung der bestehenden Ordnung, entgegen zu handeln, mag ich auch zuletzt darüber zu Grunde gehen. Und nur in dem Falle hat sich mein Gegner gegen die heilige Ordnung verfehlt und muß es büßen (sei es bloß in dem Geistes- und Gemüthsleben, im Gewissen, oder durch Unglück), wenn er sein Recht leidenschaftlich und über das Maß verfolgt, wenn er sich alles Edelsinnes einer freien Natur baar zeigt, und ihm sein Pfenning höher gilt, als fremdes Glück oder ein Menschenleben. Nach der griechischen Weltanschauung gibt es ein dreifaches Fatum, d. h. die Weltordnung, in der wir leben, bestehet, so zu sagen, aus drei Grund-Elementen. Das erste ist der Inbegriff der physischen und ethischen Weltgesetze, gedacht als ein geheimnißvolles, allgewaltiges Wesen, dem selbst die Götter unterworfen sind, sowie jedes Geschöpf, todtes und lebendes, vernunftloses und vernünftiges. Für den Menschen kommt aber, als zweites und drittes Element des Fatum, hinzu der göttliche Wille und die allgemeine menschliche Ordnung. Der Wille der Götter stimmt, in

sofern er für den Menschen in Betracht kommt, mit der physischen und ethischen Weltordnung überein, und sie sind gleichsam nur die freien persönlichen Vollstrecker des Fatum, vermenschlichen dessen Idee dem freien Geiste und benehmen ihr das Starre und Grauenhafte der blinden Nothwendigkeit. Wo sie ihren individualen Götterwillen zu vollstrecken und vom Fatum abzuweichen scheinen, da vollstrecken sie an dem Menschen oder an menschlichen Dingen nur die in Beziehung auf ihre Gottheit geltenden Gesetze der allgemeinen Ordnung, oder sie kürzen, im Besitze höherer Einsicht und Macht als die Menschen haben, das ganze Verfahren nur ab, indem sie den Willen des Schicksals, durch freies Eingreifen, realisiren. Den durchaus Schuldlosen verfolgen die Götter nicht (es sei denn irgendwo die Idee, daß Leiden und Unglück auch den schuldlosen noch mehr läutere und ihm somit aus Liebe einer Gottheit geschickt werde); aber wenn jemand im Allgemeinen auch noch so edel und fromm ist, sich aber durch irgend ein Thuen oder Lassen gegen eine bestimmte Gottheit verfehlt hat, so hat er die in Beziehung auf diese Gottheit geltenden ewigen Gesetze verletzt und muß in sofern für die Verletzung der Weltordnung büßen. Und obwohl diese Verletzung und Buße den physischen und ethischen Gesetzen, die verletzt sind, analog ist, so tritt doch in der heidnischen Mythologie die verletzte Gottheit in freier persönlicher Individualität auf und züchtiget den Frevler nicht ohne menschliche Leidenschaftlichkeit. Und spiegelt sich nicht auch hierin eine tiefere Wahrheit des gesammten Natur- und Menschenlebens ab? Kommt es uns nicht so vor (oder ist es vielleicht in Wahrheit so?), als ob die Naturkräfte, wenn wir sie durch unser freies Thuen empört haben, mit leidenschaftlicher Lust ihre Wuth anfachten, um uns recht schwer büßen zu lassen? Und wenn wir die Verletzung der ethischen Gesetze in unserem Gemüthe selbst abbüßen wollen, oder wenn die menschliche Gesellschaft die Mißachtung ihrer Gesetze straft, geschiehet das in der Regel ohne allen Einfluß individualer Leidenschaftlichkeit? Selten,

vielleicht nie, ist dieses der Fall, so traurig die Behauptung klingt. Und selbst die menschlichen Gesetze, sind sie alle ohne Einfluß individualer Leidenschaft abgefaßt und sanctionirt? Wollte Gott, dieß wäre wahr! Wir hätten dann in christlichen Staaten keine Gesetze, die mit dem Tode bestraften; dem verstockten Sünder seine Tage zu kürzen würden wir für alle Welt nicht wagen, und den zerknirschten und gebesserten würden wir, wie einen Kranken, so lange pflegen und stärken, bis er gesund ins freie Leben zurückkehren könnte. Aber freilich ist es bequemer für die Staatsgesellschaft, den Verbrecher zu tödten, als ihn Jahre lang zu hüten und zu pflegen. Und doch wer verdammte nicht den Arzt, wenn er den Kranken, an dessen Heilung er verzweifelte, durch Gift von den Leiden und sich von der Last befreien wollte? Also die Vollstreckung der Naturgesetze ist scheinbar, und die der menschlichen oft wirklich mit der Einwirkung individualer Leidenschaftlichkeit verbunden, ja die menschlichen Gesetze selbst tragen vielfach leidenschaftliche Bestimmungen in sich. Und so ist es ganz naturgemäß, daß auch die heidnischen Gottheiten in solcher Weise denken, empfinden und handeln. Doch sollen sie nicht blind und boshaft sein (es sei denn dieses eines untergeordneten Wesens Charakter), sondern in der Hauptsache Recht haben. Sie lieben und hassen nie ohne Grund: durch sein freies Thuen und Lassen muß sich der Mensch beides verdient haben.

Aias ist Urenkel des Zeus. Aeakos war der gerechteste Mann und wurde mit Minos und Rhadamanthus Richter im Hades. Aber Telamon, Aias Vater, und sein Bruder Peleus verübten, auf Anstiften ihrer Mutter, einen Brudermord, indem sie gemeinschaftlich aus Neid und Eifersucht den Halbbruder Phokos tödteten: also durch diese Mutter scheint die sittliche Reinheit des Geschlechtes getrübt zu sein. In Telamon hat aber, wie es scheint, die gute Anlage vom Vater her in so weit gewirkt, daß er nach seiner Sühnung ein schuldloses und nicht unglückliches Leben führte; doch hat er kein heiteres Gemüth und ist zu schwerem, ungerechtem

Zorne geneigt (cf. v. 1000 sqq. Erf.). Sein Sohn Aias ist eine gewaltigere Natur, aber nicht bloß im Guten, sondern auch in seinen Leidenschaften: er verräth etwas Titanisches sowohl in seiner großen Körperstärke, als in seinem unbeugsamen Willen, übermäßigen Stolze und Trotze. Als er gegen Troja ausziehen will, ermahnt ihn der Vater Telamon zur Besonnenheit und Frömmigkeit gegen die Götter; da antwortet er mit thörichtem Uebermuthe: „Vater, mit der Götter Hülfe mag auch der Feigling Sieg erwerben; ich getraue mir, auch wider ihren Willen Ruhm an mich zu reißen.“ Und als ihn später vor Troja Athene zum Kampfe ermunterte, sprach er das entsetzliche Wort: „Herrin, steh' anderen Argeiern nahe; vor uns soll nimmermehr der Kampf durchbrechen“ (v. 749—768. cf. Schol. ad v. 127.). Und das Erste spricht Aias in dem feierlichen Momente des Scheidens als Antwort auf die liebevolle Mahnung eines alten, ehrwürdigen Vaters. Welcher furchtbare Uebermuth und Trotz muß in dem Sohne sein, der nicht bloß, ohne besonderen Anlaß, die gesammten Götter mit solchen Gesinnungen und Worten zu verachten wagt, sondern auch das Herz des Vaters so und zu solcher Zeit zu kränken vermag! Und damit diese ganze Charakteristik des Aias noch gewichtvoller sei, ist sie dem Tiresias, dem wahrhaften Seher, in den Mund gelegt, und zugleich als Grund von Athene's Zorne bezeichnet. Aber auf diese Weise wäre ja Aias Unglück Folge und Buße sittlicher Fehler, und hätte also wohl das Stück eine moralische Tendenz: und das dünkt zu unserer Zeit viele überaus oberflächlich. Fürs erste, daß eine Tragödie oder überhaupt ein wahres Gedicht eine Tendenz habe, ist allerdings oberflächlich gemeint; es stellt eine Idee dar und ist und will weiter nichts. Aber daß diese Idee in der echten Tragödie eine für die Vernunft und Freiheit wichtige, also in sofern immer sittliche, sein müsse, können nur Knaben bezweifeln, die wähnen, der Mensch könne wohl für eine Seifenblase sein Leben preisgeben. Daß man gegen die oberflächliche Auffassung einer Tragödie als eines war-

nenden Beispieles eifere, ist recht und löblich; aber wen es nicht tief genug dünkt, daß eine Tragödie Menschenleben in Beziehung auf die sittlichen Gesetze und deren Verletzung darstelle, der beweist, daß ihm die tiefere Bedeutung alles Lebens überhaupt nicht zum Bewußtsein gekommen ist, und daß er insbesondere die ethische Natur nur in oberflächlichen Reflexionen und Begriffs-Complexen aufgefaßt hat *). Und wie unrichtig es sei, das Unglück, welches aus der Verletzung ethischer Gesetze natürlich hervor wuchert, als willkürliche Strafe zu denken, bedarf keiner Bemerkung. Also durch seinen thörichten Uebermuth und unbändigen Trotz hat Aias die heiligen Gesetze der Weltordnung verletzt und insbesondere die weise besonnene Gottheit der Athener gekränkt; und das nicht einmal nur durch Worte in dem feierlichen Momente des Scheidens vom Vater, sondern auch durch die That in dem Kampfe vor Troja, als er die persönlich erscheinende Göttin stolz zurück wies. Somit ist ihm der Stolz und Trotz nicht ein momentaner Ausbruch verborgener Naturanlage, sondern bewußter, freibehaltener Charakter-Zug. Daher kann ihn in sofern Athene nicht lieben, sie muß ihn, wie ein feindseliges Naturelement, hassen und verfolgen, mag sie auch seine Heldenmüthigkeit und Stärke noch so sehr schätzen. Aias gilt, und mit Recht, als der stärkste und muthigste Held nach Achilleus. Als daher Achilleus vor Troja gefallen ist, macht er Anspruch auf die göttlichen Waffen desselben. Nach der Inhaltsangabe zu unserem Stücke und der kleinen Ilias des Lesches (vielleicht auch der Aethiopis) machte man bei der Frage, ob Aias oder Odysseus der

*) Es ist eine merkwürdige, doch nicht unerklärliche, Erscheinung, daß sich im Allgemeinen in der Poesie der christlichen Völker nicht der ethische Ernst zeigt, wie in der heidnischen und überhaupt nicht-christlichen. Der Orient hat seine Wollust und sinnliche Gluth in der Poesie; aber wo hat er die frivole Phantasie-Sophisterei, die jede sittliche Idee, welche berührt wird, veroberflächlichet und verunstaltet? Ganz besonders gilt dieses von der liederlichen Lyrik der neuesten Zeit und ihrem Spatzengezwitscher.

Waffen würdiger wäre, sowohl die Rettung von Achilleus Leiche (beide Helden hatten sie gemeinschaftlich gerettet) als auch die Rücksicht geltend, wer von beiden als der tapferste den Feinden die größten Verluste verursacht hätte. Aias konnte noch seine nahe Verwandtschaft mit Achilleus in Anschlag bringen: und so hätte wohl ein gerechtes Urtheil ihm die Waffen zusprechen müssen. Aber Aias war nicht beliebt. Wie sehr man auch seine Heldenstärke schätzte und bedurfte, sein Trotz und Uebermuth, der die tief liegenden schönen Züge seines Gemüthes nur selten durchblicken ließ (z. B. im Kampfe mit Hektor), hatte alle gekränkt. Dieses beweist die Parodos des Chores, ja dieses ist eigentlich ihr einziger thatsächlicher Gehalt (v. 134—171.). Und wiewohl Agamemnon Parteilichkeit bei dem Urtheile vermeiden wollte (Schol. ad Odyss. λ. 547.), so beweist doch eben dieses, daß er sich nicht unparteiisch fühlte: und seine Natur zog ihn gewiß mehr zu Odysseus hin. Darum heißt es nun in allen alten Gedichten und ist es ein wesentlicher Zug in diesem Mythos, daß Odysseus durch Vergünstigung der Athene die Waffen erhalten habe, und daß Aias eben durch ihren Zorn derselben verlustig geworden sei. Gewiß setzt auch Sophokles dieses voraus, und hatte er die Einsicht, daß die Götter ihre Strafe durch den natürlichen Gang der Dinge oder durch Menschen vollziehen lassen, damit sie natürlich erfolge. Der Stolz des Aias hat die Atriden gekränkt, und ihr gekränkter Stolz weiß es so zu lenken, daß Odysseus die Waffen erhält (v. 440 sqq., 1124 sqq.). Ueber den Verlust der Waffen geräth Aias in Wuth, er will die Atriden sammt dem Odysseus tödten und alle Helden vernichten. Aber diese Wuth, wodurch er an der menschlichen Ordnung frevelt und sich neue Schuld zuziehet, wird — durch die Macht der zürnenden Göttin — zum Wahnsinn; und im Wahnsinne mordet er statt seiner Feinde das Beutevieh. Zur Vernunft zurückgekehrt, kann er die tiefe Schmach und das Elend nicht ertragen; er tödtet sich selbst. Hiemit, zumal durch die Art und Weise wie er stirbt, hat er aber auch seine Schuld

gefühlt und einen jeden, mit dessen Herzen es gut bestellt ist, zur Theilnahme an seinem Schicksale gestimmt. Daher fordern und erwarten wir alle, daß nunmehr sein hoher Werth sowohl, als seine unsterblichen Verdienste um das Griechenheer, sofort allgemein und willig anerkannt und ihm die gebührenden Ehren erwiesen werden. Doch statt dessen wollen die Atriden sogar sein Begräbniß verhindern; und sie würden es, gegen die männliche Festigkeit und den edelen Muth des Teukros, bis auf das Aeußerste getrieben haben, wenn des Odysseus Weisheit und Mäßigung den Uebermuth des Agamemnon nicht besiegt hätte. Warum nun hat Sophokles seinem Stücke eine solche Anlage gegeben? Es mag sein, daß die Sage und die alten Epopöen also berichteten; aber darin kann der Grund nicht liegen. Es tritt vielmehr die Idee der Tragödie uns nochmals in anderer Weise, gleichsam in ihrem positiven Pole, entgegen und wird erst dadurch abgeschlossen und vollendet. Die edele Mannhaftigkeit des Teukros, der gerechte Ansprüche in nicht ungerechter Weise verfolgt, erreicht endlich ihr Ziel, aber nicht durch Kampf und Gewalt, sondern durch des Odysseus weise und hochherzige Vermittelung. Die Atriden, welche zwar das formale Recht für sich zu haben scheinen, es aber im hochmüthigen Gefühle ihrer Obmacht über die Grenze und bis zur Verletzung des göttlichen Rechtes verfolgen wollen, entgehen nur dadurch dem Frevel und seinen Folgen, daß sie noch eben früh genug weiser Mahnung Gehör geben und dem Teukros das Begräbniß gestatten. Odysseus endlich, der überall thatkräftige Weisheit und Besonnenheit zeiget und den Aias schon, als er ihn im Wahnsinne siehet, unter Anerkennung seines Heldenwortes bemitleidet, erscheint nun ganz in seinem hohen rein menschlichen Adel, da er nicht nur den Uebermuth seiner Freunde bekämpft und den Aias laut für den größten Helden nach Achilleus erkläret, sondern auch, um ihm seine hohe Achtung zu bethätigen, an seiner Bestattung Antheil nehmen und ihm die letzte Ehre erweisen will. Teukros selbst, der gleichsam in Aias Namen redet und handelt, ist

von Bewunderung solchen Edelmuthes tief durchdrungen und erkennt dieses offen an. Somit erhält alles eine wohlthuende Lösung, und erscheint Athene sowohl in ihrem Hasse, als in ihrer Liebe, weise und gerecht.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir die einzelnen Partieen des Stückes näher betrachten und erläutern. Die Tragödie beginnt damit, daß Athene den umher spähenden Odysseus belehrt, Aias habe in der Nacht das Vieh abgeschlachtet, in dem Wahne, er morde seine Feinde; ja er hätte auch sein Vorhaben sicher ausgeführt, wenn sie ihm nicht diesen Wahnsinn zuschickte. Hier erscheint nicht bloß für den unklaren gemüthlichen Leser die Athene von feindseliger Härte, sondern selbst Kritiker haben ihren Charakter so aufgefaßt. Dieses könnte befremden, wenn wir nicht wüßten, daß auch Menschen von tüchtigem Geist' und Herzen die Forderungen der Sittlichkeit und Vernunft da, wo sie das sinnliche Wohl um des höheren Willen strenge vernichten, hart und herbe finden. Unser Phantasie-Denken meint immer, es könnte auch ohne solche Vernichtung das Höhere erzielt werden, was doch vielleicht selten möglich sein dürfte. In dem vorliegenden Falle nehmen wir sofort Partei für den Aias. Denn 1) ist er der zuletzt (durch den Verlust der Waffen) entschieden Gekränkte und Odysseus der Begünstigte; 2) erscheint Aias wegen seines furchtbaren Zornes und Rachedurstes, als die kräftigere, unmittelbar in Handlung überwallende Natur, poetischer; der umher lauernde Odysseus scheint gleichsam der listige Fuchs gegen den edelen Löwen. Und haben wir nicht alle eine Art poetischer Freude, wenn wir sehen, wie ein trotziger Räuber durch kühnes Wagniß die klugspähenden Diener der Gerechtigkeit überlistet? Es scheint sich hier in jedem Menschen das wohl nie ganz zu unterdrückende Gefühl von dem Werthe des Individuum gegen das Gesetz, von dem Vorzuge des Seins und der Wirklichkeit vor der Idee und dem Gedanken, geltend zu machen. Also Athene scheint auf den ersten Blick hart, und wir fragen (d. h. ohne Reflexion und deutliches

Bewußtsein fühlen wir gleichsam die Frage), warum Athene die Atriden und den Odysseus nicht auf andere Weise gerettet, sondern den Aias durch Zuschickung physischen Wahnsinnes vernichtet habe. Doch wagen wir nicht, unsere voreilige Frage des Herzens laut werden zu lassen, weil uns die Würde und Hoheit der Göttin, womit sie spricht, furcht- und ehrfurchtgebiend entgegentritt; und wir warten, bis uns der Gang des Stückes von selbst in der Tiefe der Seele den Gedanken aufregt: daß Wahnsinn der Leidenschaft nur durch Wahnsinn des Geistes, also der Wahnsinn des Wollens nur durch Wahnsinn des Erkennens, der ethische durch den physischen, gebrochen werden kann. Es ist gleichsam eine physische Selbstlüge, und die Natur scheint hier die wirkliche Nothlüge rechtfertigen zu wollen. — Nachdem Athene den Odyssens von dem Stande der Dinge unterrichtet hat, ruft sie, wider Wunsch und Willen des Odysseus, den Aias aus seinem Zelte hervor. Warum dieses? Ist es nicht, so scheint es auf den ersten Blick, eine gemüthlose Grausamkeit, sich an dem Unglücke des großen, tiefgefallenen Helden zu weiden? Ja wenn es wirklich diese Bosheit der Athene wäre (wie es v. 79. noch besonders zu bestätigen scheint), so wäre es der grellste Mißton in dem herrlichen Gedichte. Nur schlechte Dichter machen die Gegner ihrer Hauptperson ohne Noth zu Bösewichten; Sophokles gibt auch einer Klytämnestra möglichst Adel. Durch das Auftreten des wahnsinnigen Aias wird Folgendes bewirkt: 1) die nächtliche That der Viehmetzelung wird uns von ihrer äußerlich thatsächlichen Seite und in ihrem Zwecke anschaulich vorgelegt. 2) Aias in seinem Wahnsinne und die furchtbare Macht der Göttin wird uns unmittelbar charakterisirt. 3) Odysseus erscheint uns in seiner weisen und thatkräftigen Besonnenheit, und die Abneigung gegen ihn, welche sein anfängliches Spionengeschäft erregte, geht in Hochachtung und Liebe über. Besonders dient der ganze Theil der Scene von v. 74—133 dazu, uns jedes leidenschaftliche Vorurtheil zu benehmen und unserem Geiste gleichsam die höhere Vorweihe zu geben,

damit wir die ganze Tragödie in ihrer Tiefe und Erhabenheit auffassen. Ueber das Einzelne noch einige Bemerkungen. Zuerst (von v. 74—88) zeigt sich Odysseus, wie er zwar keinesweges aus Furcht, sondern wegen des natürlichen Schauders, den (mit Ausnahme des rohen Leichtsinnes) jeder des Verstandesgebrauchs fähige beim Anblicke eines Wahnsinnigen fühlt, den Aias zu sehen scheut. Und damit wir diesen edelen Zug des Odysseus ja nicht übersehen, werden wir erst (v. 77—79) recht entschieden daran erinnert, daß Aias sein Feind ist, daß den Feind zu verlachen das süßeste Lachen ist, und daß er den Aias bloß seines Wahnsinnes wegen zu sehen scheuet. Dann aber folgt er, besonnen und willig, dem Befehle seiner Göttin. — Athene ruft den Aias nochmals (v. 89. 90.) und er tritt mit den Worten auf: *ὦ χαῖρ' Ἀθάνα, χαῖρε Διογενὲς τέκνον, ὡς εὖ παρέστης.* Das sind furchtbare, erschütternde Worte, wie jeder fühlt, der mit seiner Anschauung recht eigentlich in der Handlung lebt und zugleich in der individualen Thatsache die Idee mitempfindet. Erstens erwäge man, daß Aias, wie wir sahen, sonst die Götter nicht anrief, und noch weniger ihnen für den herrlichsten Sieg dankte. Bei seiner gewöhnlichen Verstandesweisheit verblendete ihn der sittliche Wahnsinn des Hochmuthes so gänzlich, daß ihm Bitte und Dank an die Gottheit Kindesthorheit schien; aber jetzt im geistigen Wahnsinne tritt die reine Menschennatur wieder frei wirksam hervor; er fühlt, daß Hülfe der Gottheit und Dank dafür dem Menschen Bedürfniß ist. Und dabei nun die entsetzliche Täuschung, man möchte sagen, furchtbar rächende Selbst-Ironie: er, der nie für den größten Ruhm, bei wirklicher Götterhülfe (auch nach Griechischem Dogma ist sie für Wichtiges nöthig), gedankt hat, dankt jetzt für die größte Schmach derjenigen Göttin, die ihm dieselbe zunächst bereitete. Aber (man wird sagen, ich verlöre mich bei Sophokles in christliche Ideen, und doch geht man bei ihm nicht leicht zu weit darin, bisher wohl nie weit genug) ist nicht vielleicht diese Schmach, die den sittlich Unheilbaren heilen könnte, für ihn

ein größeres Göttergeschenk, als die früheren herrlichsten Siege, die ihn nur mehr verblendeten? War nicht für Napoleon in sittlicher Beziehung sein Sturz das größte Glück?*) Ist nicht demnach jene Ironie der heiligste Ernst des Dichters? Doch der erste Eindruck der angedeuteten Worte regt im Hintergrunde des Gemüthes unmittelbar und ohne Reflexion noch ein tief tragisches Gefühl auf. Wir fühlen, wie wir oft der Gottheit in unseren Bitten zumuthen, sie solle unsere bösen oder boshaften Zwecke fördern; und haben wir sie dann zu unserem Verderben erreicht, so sind wir boshaft glücklich und dankbar gegen Gott und schreiben auf Rechnung seiner Hülfe, was er, um unsere Freiheit nicht zu fesseln, der Leidenschaft und wild aufgeregten Kraft bloß gestattet hat, nachdem alle Abmahnungen und Hindernisse fruchtlos waren. — Wie nun Aias seinen tiefen Fall und auch im Wahnsinne Spuren seines unbeugsamen Charakters gezeigt hat, geht er in sein Zelt zurück, und Athene sagt zu Odysseus: Siehst du, wie groß der Götter Macht? Wer war sonst einsichtsvoller und tüchtiger im Handeln, als dieser Mann? Odysseus antwortet: Ich weiß keinen; aber ich bemitleide ihn, obwohl er mein Feind ist, weil ich ihn unglücklich und in ein böses Schicksal verstrickt sehe, sein Loos dabei nicht mehr, als das meinige, erwägend; denn ich sehe, daß wir alle, die wir leben, nichts als Schemen sind und nichtiger Schatten. Diese Worte geben dem Zuschauer und dem Charakter des Odysseus gleichsam eine heilige Weihe: unserem geistigen Auge wird alle leidenschaftliche Verdunkelung benommen; es ergreift uns die echt tragische Stimmung der Furcht und des Mitleidens über das gemeinsame

*) Napoleon ist ein moderner Aias im Großen. Die Theilnahme, welche alle (selbst die Feinde) für ihn hegen, hat den tiefest poetischen Grund und wird sich durch keine Schmähungen hemmen lassen. Er ist einmal der Held der Welttragödie, wenn ihn auch nie ein Shakspeare auf die Bühne führt. Zudem erreicht er die höhere Lösung und Genesung, die Tiresias für den Aias im Sinne hat (v. 747. 769.).

Menschengeschick. Aber die folgenden erhabenen Worte der Athene, obwohl sie den Gedanken von unserer Nichtigkeit nachdrücklich bekräftigen, heben und stärken mit echtem Muthe, indem sie uns sagen, daß Besonnenheit uns zu Lieblingen der Götter macht und nur Stolz und Uebermuth in ohnmächtige Schemen verwandelt, weil sie uns den Haß der Götter zuziehen. Und diese Worte brennen uns um so tiefer in die Seele, weil sie nur der ideale Abdruck von dem sind, was uns in Aias und Odysseus und ihrem beiderseitigen Geschicke in energischer Wirklichkeit entgegen tritt. Denn eben die Worte, welche Odysseus zuletzt sprach, zeigen, daß er die echte thatkräftige Besonnenheit hat, und darum von der Gottheit nothwendig geliebt und begünstiget wird, während Aias, um seines Uebermuthes Willen von ihr gehaßt, fallen muß. Dabei sind die einzelnen Worte des Odysseus so vortrefflich und angemessen, wie man es nur von einem Sophokles erwarten kann. Zuerst die beiden menschlich erhabenen Verse: Ich bemitleide ihn, obwohl er mein Feind, weil er unglücklich und in ein böses Schicksal verstrickt ist. Wir sehen hier, daß die Natur sich früher geltend macht, als das Gesetz (weil ja das Gesetz nur die ideale Form der Handlung ist): eine edele Natur bewies im bestimmten Falle auch bei den Alten (überhaupt bei Nicht-Christen) oft genug die erhabenste Feindesliebe; aber sie als Gebot auszusprechen, dazu konnten sich selbst die Weisen nicht erheben. Der folgende Vers (124.) ist in anderer Beziehung bedeutsam und schön: es blickt darin der Charakter des Odysseus durch, der sich und seinen Vortheil nie vergaß, wenigstens nicht weiter vergaß, als nothwendig war, und dem die Feinde (auch Aias) den Vorwurf schlauer Eigensucht machten. Aber (abgesehen davon, ob vielleicht Odysseus in einzelnen Situationen der alten poetischen Ueberlieferungen wirklich eigensüchtig erscheine) soll der Mensch sich und sein Glück je gänzlich aus den Augen lassen? Wollen wir die (vom philosophischen Standpunkte erst recht) kindische Thorheit Heine's mit behaupten, Christus habe das Gesetz der Nächsten-

liebe dahin (d. h. bis zum Unsinne) steigern müssen, daß man Andere mehr lieben solle, als sich selbst? Also Odysseus denkt bei dem Unglücke des Aias an sich selbst; aber damit wir dieses nicht für kleinliche Eigensucht halten können, sondern als Aeußerung einer edelen Natur und klarster Besonnenheit nehmen, so fügt er hinzu: denn ich sehe, daß wir alle, die wir leben, nichts anderes sind, als u. s. w. Wodurch er die Wirkung des echt Tragischen tief und wahr ausspricht.

Jetzt kommt die Parodos (v. 134 sqq.). Der Chor, Gefährten des Aias, hält das Gerücht, daß Aias das Beutevieh in der Nacht getödtet habe, für ein neidisches und boshaftes Gerede, das besonders von Odysseus ersonnen und eifrig verbreitet sei. Und jeder, der diese Verläumdung höre, glaube sie leicht und freue sich noch mehr, als der Erzähler, hohnlachend über des Aias Schmerzen (wegen der Waffen). Was hat Sophokles durch diese Anlage bezweckt? Warum weiß es der Chor nicht so gut, als gleich darauf Tekmessa, daß Aias Vieh abgeschlachtet, also die ihm von den Argeiern schuldgegebene That verübt hat? Damit der Chor dieses Gerede als Ausfluß einer feindseligen Stimmung gegen Aias bezeichne, und wir erfahren, daß nicht bloß die Atriden und Odysseus, sondern die sämmtlichen Argeier dem Aias feind sind. Denn es ist, wie oben gesagt worden, von wesentlicher Bedeutung, daß nicht allein Athene, sondern auch die Menschen den gewaltigsten Helden wegen seines Uebermuthes hassen. Daher deutet der Chor sogar an, daß schon oft feindselige Gerüchte über Aias verbreitet sind (σὲ δ' ὅταν — ζαμενὴς λόγος ἐκ Δαναῶν κακόθρους ἐπιβῇ κ. τ. λ.). Daß er aber den Grund der feindseligen Stimmung nicht in dem Uebermuthe des Aias findet, sondern in seiner Heldengröße, ist für treue Gefährten natürlich und nicht völlig unwahr: denn eben die Verbindung von Uebermuth und Heldengröße erregte Neid und Haß. Aber auch die weiteren Reflexionen (v. 154—163.) sind keines Weges ein pannus purpureus; sondern sie führen die verderblichen

Folgen der Handlung für die Handelnden wie im dunkelen Keime vor unsere Seele und bewirken somit eine tiefere Auffassung des Stückes. Aias (und wer ist rein von dem Fehler?) sieht mit Verachtung auf die Kleineren nieder (alle aber gelten ihm für kleiner!), und die übrigen Griechen (die σμικροί im Sinne des mit Aias Empfindung redenden Chores) haben so wenig Selbstverläugnung, daß sie deshalb seine Heldengröße, zu ihrem eigenen Schaden, vergessen. Nur Odysseus (den doch, wohl zu beachten, Aias und seine Gefährten am meisten schmähen) hat die Besonnenheit, die beiderseitige Leidenschaft und ihre verderblichen Folgen recht zu würdigen, sowohl in unserem Stücke, als bei Homer (Od. λ. 548 sqq.). Die, obwohl unfreiwillige, Anerkennung von Aias Heldengröße Seitens der Argeier zeigen die Verse 164—171. Die nun folgenden Strophen des Chores (v. 172—199.) enthalten diese beiden Gedanken: 1) wenn Aias das ihm Schuldgegebene wirklich sollte gethan haben, so habe ihm eine feindliche Gottheit Wahnsinn zugeschickt; denn durch sich selbst sei er solcher Verkehrtheit nicht fähig (bezüglich auf das προνοήστερος und ἀμείνων δρᾶν τὰ καίρια. v. 119. 120.). 2) Wenn aber, wie er natürlich glaubt, Aias unschuldig sei, so solle er sich erheben aus seiner brütenden Unthätigkeit gegen die Feinde und ihren Hohn. Beiläufig stehe hier noch die allgemeine Bemerkung, wie passend alles dieses über die beiderseitigen Stimmungen der handelnden Personen und ihrer Umgebung in die Chorpartien verlegt ist. Denn, als bedeutsam für die Handlung, mußte es uns gesagt werden; da es aber kein Bestandtheil der Handlung ist, sondern dem Charakter als bleibendes angehört, so hätte es in dem Dialoge nur nebenbei und in individualer Färbung vorkommen können. Ebenso ist die kommatische Stelle (von v. 200—253.), so fern sie Züge der Handlung enthält, nur empfindungsvolle Schilderung des im Prologos bereits Dagewesenen. Außer der wahnsinnigen Thiermetzelung schildert sie uns auch noch mehr die treueste Liebe und Verehrung, welche die Umgebung gegen den Aias

fühlt: also mußte derselbe wohl ein edeles und selbst liebenswürdiges Gemüth haben, so abstoßend er sonst erscheint. Sobald Tekmessa (v. 250.) gesagt hat, daß Aias wieder bei Verstande sei, kommen wieder Trimeter (v. 254 sqq.) und wird uns anschaulich erzählt, was Aias in und nach seinem Wahnsinne begonnen hat (v. 275—321.). Darin hat Sophokles weise gethan, daß er den Aias nicht in seinem wahnsinnigen Beginnen auf die Bühne führte, sondern daß er dieses hier durch Tekmessa schildern läßt, und daß Aias oben, wo er in seinem Wahnsinne erschien, sich mehr von einem großen Irrthume, einer fixen Idee, als von wirklichem Wahnsinne ergriffen zeigte. Activer, rasender Wahnsinn erscheint uns, wenn er verderblich wirkt, furchtbar und entsetzlich; wenn er aber durch sein tobendes Bemühen nichts ausrichtet, komisch: beides ist nicht tragisch. Wird dagegen der active Wahnsinn geschildert, so kann die geistige Verblendung in ihrer Unseligkeit hervortreten und unser Gemüth so erschüttern, daß es zur tragischen Gesammtwirkung viel beiträgt. Anders ist es mit dem passiven Wahnsinne, sei dieser in seinem Leiden unglücklich (Lear), oder in sentimentaler Schwermuth glücklich (Ophelia): beide können durch persönliches Auftreten wirken. Kurz aller Wahnsinn, weil er nur ein geistiges Unheil ist, muß in der Poesie so auftreten, daß hauptsächlich das geistige Mißleben anschaulich wird und nicht der Widerspruch des äußeren Handelns.

Wie der Chor (v. 254 sqq.) sich über die Nachricht der Tekmessa, daß der Wahnsinn des Aias aufgehört habe, freuen will, bemerkt sie, daß nicht zur Freude, sondern eher zur Betrübniß Ursache sei, da Aias nun, seine Schmach erkennend, ebenfalls von dem tiefsten Schmerze ergriffen sei. Dieser Schmerz wird nachher (v. 296—321.) in ergreifender Anschaulichkeit und Stärke geschildert, so daß man sich die ersten lichten Augenblicke nach der Genesung von dem Wahnsinne nicht wahrer, schöner und furchtbarer denken kann. Tekmessa schließt mit Recht, daß des Aias Zustand und Aeußerungen noch größeres Unglück befürchten lassen, während

Folgen der Handlung für die Handelnden wie im dunkelen Keime vor unsere Seele und bewirken somit eine tiefere Auffassung des Stückes. Aias (und wer ist rein von dem Fehler?) sieht mit Verachtung auf die Kleineren nieder (alle aber gelten ihm für kleiner!), und die übrigen Griechen (die σμικροί im Sinne des mit Aias Empfindung redenden Chores) haben so wenig Selbstverläugnung, daß sie deshalb seine Heldengröße, zu ihrem eigenen Schaden, vergessen. Nur Odysseus (den doch, wohl zu beachten, Aias und seine Gefährten am meisten schmähen) hat die Besonnenheit, die beiderseitige Leidenschaft und ihre verderblichen Folgen recht zu würdigen, sowohl in unserem Stücke, als bei Homer (Od. λ. 548 sqq.). Die, obwohl unfreiwillige, Anerkennung von Aias Heldengröße Seitens der Argeier zeigen die Verse 164 — 171. Die nun folgenden Strophen des Chores (v. 172—199.) enthalten diese beiden Gedanken: 1) wenn Aias das ihm Schuldgegebene wirklich sollte gethan haben, so habe ihm eine feindliche Gottheit Wahnsinn zugeschickt; denn durch sich selbst sei er solcher Verkehrtheit nicht fähig (bezüglich auf das προνοήστερος und ἀμείνων δρᾶν τὰ καίρια. v. 119. 120.). 2) Wenn aber, wie er natürlich glaubt, Aias unschuldig sei, so solle er sich erheben aus seiner brütenden Unthätigkeit gegen die Feinde und ihren Hohn. Beiläufig stehe hier noch die allgemeine Bemerkung, wie passend alles dieses über die beiderseitigen Stimmungen der handelnden Personen und ihrer Umgebung in die Chorpartien verlegt ist. Denn, als bedeutsam für die Handlung, mußte es uns gesagt werden; da es aber kein Bestandtheil der Handlung ist, sondern dem Charakter als bleibendes angehört, so hätte es in dem Dialoge nur nebenbei und in individualer Färbung vorkommen können. Ebenso ist die kommatische Stelle (von v. 200—253.), so fern sie Züge der Handlung enthält, nur empfindungsvolle Schilderung des im Prologos bereits Dagewesenen. Außer der wahnsinnigen Thiermetzelung schildert sie uns auch noch mehr die treueste Liebe und Verehrung, welche die Umgebung gegen den Aias

fühlt: also mußte derselbe wohl ein edeles und selbst liebenswürdiges Gemüth haben, so abstoßend er sonst erscheint. Sobald Tekmessa (v. 250.) gesagt hat, daß Aias wieder bei Verstande sei, kommen wieder Trimeter (v. 254 sqq.) und wird uns anschaulich erzählt, was Aias in und nach seinem Wahnsinne begonnen hat (v. 275—321.). Darin hat Sophokles weise gethan, daß er den Aias nicht in seinem wahnsinnigen Beginnen auf die Bühne führte, sondern daß er dieses hier durch Tekmessa schildern läßt, und daß Aias oben, wo er in seinem Wahnsinne erschien, sich mehr von einem großen Irrthume, einer fixen Idee, als von wirklichem Wahnsinne ergriffen zeigte. Activer, rasender Wahnsinn erscheint uns, wenn er verderblich wirkt, furchtbar und entsetzlich; wenn er aber durch sein tobendes Bemühen nichts ausrichtet, komisch: beides ist nicht tragisch. Wird dagegen der active Wahnsinn geschildert, so kann die geistige Verblendung in ihrer Unseligkeit hervortreten und unser Gemüth so erschüttern, daß es zur tragischen Gesammtwirkung viel beiträgt. Anders ist es mit dem passiven Wahnsinne, sei dieser in seinem Leiden unglücklich (Lear), oder in sentimentaler Schwermuth glücklich (Ophelia): beide können durch persönliches Auftreten wirken. Kurz aller Wahnsinn, weil er nur ein geistiges Unheil ist, muß in der Poesie so auftreten, daß hauptsächlich das geistige Mißleben anschaulich wird und nicht der Widerspruch des äußeren Handelns.

Wie der Chor (v. 254 sqq.) sich über die Nachricht der Tekmessa, daß der Wahnsinn des Aias aufgehört habe, freuen will, bemerkt sie, daß nicht zur Freude, sondern eher zur Betrübniß Ursache sei, da Aias nun, seine Schmach erkennend, ebenfalls von dem tiefsten Schmerze ergriffen sei. Dieser Schmerz wird nachher (v. 296—321.) in ergreifender Anschaulichkeit und Stärke geschildert, so daß man sich die ersten lichten Augenblicke nach der Genesung von dem Wahnsinne nicht wahrer, schöner und furchtbarer denken kann. Tekmessa schließt mit Recht, daß des Aias Zustand und Aeußerungen noch größeres Unglück befürchten lassen, während

die Erhaltung seines Lebens wichtig machen kann: ihr eigenes und seines Kindes Schicksal, den Spott und Hohn der Feinde, und seiner bejahrten Eltern Schmerz. Der Typos ihrer Rede erinnert an das, was Andromache spricht, um den scheidenden Hektor vom Kampfe abzuhalten (Il. ζ. 407 sqq.); sowie in der folgenden Rede des Aias (v. 540—577.) Anklänge an die des Hektor sind (ibid. v. 440 sqq. 475 sqq.). Doch kann von Nachahmung nicht die Rede sein, außer in wiefern Sophokles den bildenden Einfluß des Homerischen Geistes empfunden hatte. Die Uebereinstimmung zweier großen Dichter in einem Punkte beweist in der Regel nur dessen Naturwahrheit. Auch ist die Verschiedenheit, welche aus den Verhältnissen der handelnden Personen sowohl, als aus dem Unterschiede des Epos und Drama, hervorgehet, bedeutend genug. Uebrigens schreitet die Handlung von V. 480 bis V. 590 äußerlich nicht weiter, aber sie entwickelt sich innerlich im Gemüthe des Aias allseitiger und tiefer, indem der Entschluß zu sterben gleichsam die Feuerprobe besteht. Dabei wird uns der Held in seinem Verhältnisse zu Eltern, Weib und Kinde von der schönsten und liebenswürdigsten Seite vorgeführt, wenn auch seine starre und harte Natur zuweilen durchbricht (z. B. v. 584—590); und somit dient die ganze Scene dazu, die echt tragische Theilnahme zu erhöhen. Der Chor, durch diese Scene angeregt, erinnert sich (v. 591—636) mit Innigkeit und Sehnsucht an die glückliche heimathliche Salamis, beklagt sein herbes Loos vor Troja und besonders das Geschick des Aias und dessen hochbejahrte Eltern.

Nun tritt Aias wieder auf und verkündet, Allen unerwartet, in ausführlichen Worten (v. 637—683), daß er, auf das Flehen der Tekmessa und aus Mitleiden für sie und sein Kind, seinen Entschluß geändert habe und sein Leben erhalten wolle. Er will daher ans Meer gehen, um Reinigung und Sühne vorzunehmen und das von Hektor einst (Il. η. 303) geschenkte unselige Schwert in die Erde zu vergraben. Denn wahr sei das Sprüchwort: Der Feinde Geschenke sind Ungeschenke und frommen nicht. Jeder Leser,

der bis hieher mit ganzer Seele bei der Handlung war, wird sofort fühlen, daß Aias nicht von Herzen redet, sondern durch diese Worte die Tekmessa und den Chor nur sicher machen will, damit er sein Vorhaben ungestört ausführen könne. Unbegreiflicher Weise nimmt sie Gruppe (Ariadne S. 196. 213.) für baaren Ernst und meint, Aias sei wirklich von neuer Liebe zum Leben ergriffen, habe seinen Haß gegen die Atriden abgelegt und wolle ihnen in Zukunft aufrichtig gehorsam sein. Der Irrthum ist um so schärfer zu rügen, weil Gruppe die richtige Auffassung von Fr. Jacobs (A. W. v. Schlegel u. a.) vor sich hatte und diese mit ungeberdigem Räsonnement bekämpft. Für den Kenner von Sophokles Darstellung und Ausdrucksweise ist es schon in den ersten zehn Versen, wo Aias die Aenderung seines Entschlusses ausspricht, klar, daß er nicht von Herzen redet. Dieses tritt aber in der Folge so entschieden hervor, daß es fast jeder Vers für sich allein durch Inhalt und Form beweiset, und daß zuletzt auch Gruppe sich der Wahrheit nicht erwehren kann. Er meint daher, Aias habe während des Redens seine geänderte Herzensstimmung und Entschließung wieder geändert und es gewinne zuletzt der Gedanke zu sterben von neuem die Oberhand. Nein, Aias hat seinen ersten Entschluß zu sterben gar nicht geändert, noch weniger ist er seinem Charakter so untreu geworden, daß er weich, fromm und berechnend fügsam (wie ein Odysseus) Alles wieder gut machen und von nun an gehorchen will. Eben weil er seine Umgebung täuscht und nicht aufrichtig redet, daher dieser Aufwand von Sentenzen und Reflexionen, der sonst weder dem Sophokles eigen, noch in dem Charakter des Aias begründet ist. Daß Tekmessa und der Chor die Täuschung nicht merken, sondern Alles für ernste Wahrheit nehmen, ist, wie jeder siehet, ihrem Verhältnisse natürlich. Aber hat Gruppe vielleicht gemeint, eine List widerspreche dem Charakter des Aias? Weiche Fügsamkeit und Lebenslust widerspricht ihm, aber nicht eine List, wo sie nothwendig ist. Und ist sie hier nothwendig? Sophokles hätte, denkbarer Weise,

das Stück so anlegen können, daß sie nicht nothwendig war; aber warum sollte er das? War doch Aias selbst im Wahnsinne einer List fähig (warum überfiel er sonst die vermeintlichen Feinde bei Nacht?) und ist doch jeder Mensch, auch der ideale, in der Noth einer List fähig, wofern er nicht das Ideal der Wahrhaftigkeit darstellen soll. Nothwendig aber ist die List für den Aias, damit er ruhig sterben kann. Tekmessa und die Gefährten hätten ihn sonst nicht aus den Augen gelassen, und daß er sich in ihrer Gegenwart tödtete, ging nicht an. Zudem spiegelt die List des Aias eine vielfach erscheinende Täuschung der Natur ab und ergreift dadurch unser Gemüth um so tiefer: der Kranke scheint oft vor dem letzten Momente genesen zu sein; dem letzten vernichtenden Sturme geht ein trügerischer Sonnenblick vorher. Aber wie der Kranke in der scheinbaren Genesung sein nahes Ende fühlt, sich aber die liebende Umgebung gern täuscht; so täuscht hier Aias mit Bewußtsein, aber seine Freunde merken das Trügerische nicht. Ich behaupte nicht, daß uns dieses bei der Lesung des Stückes hier zum klaren Bewußtsein komme, noch daß der Dichter daran gedacht habe; aber bei der Anschauung des Lebens ergreift vieles unser Gemüth mit geheimnißvoller Kraft, was uns nicht zum deutlichen Bewußtsein kommt. Sonst könnte ja die Fülle des Lebens mit dem Begriffe erschöpft werden. Der folgende kurze Chorgesang (v. 684—709) enthält eine freudige Dankergießung an die Götter dafür, daß Aias 1) von seinem Wahnsinne und Schmerze genesen ist und leben will; 2) daß er von nun an die Götter und ihre Macht willig anerkennet und fromm verehrt; 3) daß er seinen Zorn gegen die Atriden besänftiget hat und ihren Befehlen gehorchen will. Doch kommt dem Chore alles so unglaublich vor, daß er dieses Gefühl mitten in seiner Freude ausspricht und sich dessen bewußt wird. Dennoch läßt er den Aias frei gehen, daß er sein Vorhaben zu sterben ruhig ausführen kann. Dieses geschiehet nicht darum, weil etwa der Chor nicht in die Handlung eingreifen dürfte, sondern er zeigt die Lebensen-

scheinung thatsächlich, daß wir uns über das gern täuschen, was wir freudig wünschen und hoffen, und daß wir alle Bedenken, die uns etwa kommen, leicht und leichtsinnig, selbst mit dem Bewußtsein davon, zurückweisen. Der Chor ist kein bloßer Spiegel, der die Momente der Handlung und ihren ethischen Gehalt reflectirt, sondern er ist, wie die Handlung ihr Träger, selbst eine ideale Lebenserscheinung, und insofern doppelt bedeutsam für das Stück, als Hypophet der Handlung und unmittelbar selbst (geistig) handelnd. So sieht man erst den großen und für die poetische Wirkung so bedeutsamen Unterschied des Chores und bloßer poetischen Reflexionen.

Jetzt (v. 710 ff.) tritt ein Bote auf und meldet die nahe Ankunft des Teukros. Gleichsam als bloße Neuigkeit und aus Liebe zum Reden, wie sie solchen Personen eigen ist, erzählt er, daß die Griechen den Teukros, wie er mitten durch das Lager ging, verhöhnt und ihm zugerufen, Aias sollte von Steinen zerschmettert sterben; ja es würde sogar zum blutigen Kampfe gekommen sein, wenn nicht Greise besänftigend ins Mittel getreten wären. Wozu dieses? Scheint es nicht, daß der Vorfall, den der Bote so genau erzählt, an dieser Stelle ohne Wichtigkeit sei und neben den inhaltschweren Momenten der Handlung, die unsere Seele erfüllt haben, verschwinde, zumal da uns die Sache gar nicht unerwartet kommt? Ein neuerer Dichter (ich meine keineswegs einen geringen) würde wohl dem Boten irgend einen Gedanken als Reflexion über den Lauf des Weltlebens in den Mund gelegt haben, der, scheinbar absichtslos, sich unmittelbar durch seinen Inhalt als bedeutungsvoll für das Ganze ankündigte. Aber Sophokles will als thatsächliche Wirklichkeit vorführen, was wir bisher nur aus den, vielleicht einseitigen und parteischen, Aeußerungen der Tekmessa, des Chores und Aias wissen, daß Aias bei den Griechen in der That aufs Höchste verhaßt ist und daß diese in ihrer Verblendung ihn wirklich zu Tode zu steinigen gedenken (vgl. v. 245.): denn dieses ist nicht

nur für die Idee des Stückes überhaupt wichtig, sondern dient insbesondere dazu, die gleich erfolgende Feindseligkeit der Atriden zu motiviren. Daher und weil sich hier alle Fäden von Aias Geschicke nochmals vereint zeigen, ist es auch ganz passend an dieser Stelle. Denn wir sehen hier, 1) wie verhaßt Aias ist; 2) den Grund davon (v. 747—768.); 3) Aias Tod; 4) daß der Entschluß zu sterben bei Aias nicht aus einer krankhaften Einbildung, sondern aus einer Art Nothwendigkeit hervorgegangen ist. Zwar ist diese Nothwendigkeit nur eine solche, wie sie den ungeläuterten Menschen in den Verwickelungen des Lebens ergreift, aber sie dient doch dazu, den Entschluß des Aias vor uns in etwa zu rechtfertigen und seinen Charakter zu heben. Nur wer mit den Augen reiner Unschuld oder wahrer Weisheit auf die Verwirrungen des Lebens blickt, siehet eine friedliche Lösung und keine Nothwendigkeit, den Knoten durch Selbstvernichtung zu zerhauen. Und auch dieses hat Sophokles in seiner wunderbaren Tiefe des Gemüthes und mit klarem Geiste empfunden; und mit noch größerer Weisheit und gleichsam Züchtigkeit des Künstlersinnes bezeichnet, nicht mit ausdrücklichen Worten, aber so, daß wir es alle wie eine Regung unseres besseren Selbst mitempfinden. Kalchas, dieser heilige gottbegabte Seher, hat gesagt, daß Aias gerettet werde (und sich somit Alles friedlich löse), wofern er noch diesen einen Tag im Zelte zurückgehalten (und an dem Selbstmorde gehindert) werde (v. 730—748. 769. 770.). Natürlich kann, zumal unter solchen Umständen, ein Kalchas nur eine wahrhafte, den Göttern wohlgefällige, also heilige, Lösung als möglich in seinem Geiste schauen; das fühlen wir alle. Eben so übersehe man nicht, wie höchst zweckmäßig wir erst an dieser Stelle und unter solchen Umständen aus dem Munde des Kalchas von dem sittlichen Uebermuthe und Wahnsinne des Aias, wegen dessen eben er bei Göttern und Menschen so verhaßt ist, volle Kunde erhalten. Daß diese Kunde jetzt, da wir ihn kennen, unsere Theilnahme für ihn nicht schwäche, ist schon

früher bemerkt. Aber noch wichtiger ist es, daß wir zugleich mit der Größe der sittlichen Krankheit die Möglichkeit ihrer Heilung erfahren, weil uns daraus die tiefe Naturanlage des Aias abermals fühlbar wird. Andererseits dringt die Schwere von Aias sittlicher Verwirrung um so tiefer in unsere Seele, je einfacher und wahrer dieselbe durch den heiligen Mund des Kalchas verkündet wird. Schilderte ein gewöhnlicher Mensch oder gar ein Feind den Uebermuth des Aias, so thäte er es sicher mit den Farben des Hasses oder einer anderen Leidenschaft, um desto stärker zu wirken; aber die Wirkung wäre eben dadurch in der That geschwächt. Alles Sittliche ist erhaben; der Ausdruck desselben sei es eben so: also einfach und wahr. Mögen das unsere Sittenlehrer bedenken und nicht durch Glanz und Feuer der Rede unser Herz für Gott und Tugend entflammen wollen. Leidenschaftliches Entflammtsein für sittliche Wahrheiten ist kein Entflammtsein für die Tugend, sondern was ihm Nahrung gibt, ist der Haß des Gegentheils und der damit behafteten Menschen. Uebrigens liegt eben darin auch der Grund, weshalb Sophokles, während der Bote diese mit Ernst und geheimnißvoller Verehrung gegen den Gang der Weltordnung erfüllende Mittheilung des Kalchas berichtet, die Tekmessa nicht zugegen sein, sondern gleich nachher eintreten läßt: es wäre nicht natürlich gewesen, daß Tekmessa sich dabei ruhig verhalten; ihre Aufregung aber hätte nothwendig den erhabenen Eindruck, den die Mittheilung macht, gestört und geschwächt. Sobald nun Tekmessa, vom Chore gerufen, auftritt, und in wenigen Worten den Stand der Dinge vernommen hat, eilt sie und Chor und Bote nach verschiedenen Seiten ab, um den Aias aufzusuchen.

Aias erscheint (v. 806 ff.) in einsamer Gegend und schickt sich zu sterben an. Ich will nicht (mit dem Scholiasten u. A.) fragen, warum Sophokles von der gewöhnlichen Sitte der alten Tragödie abweicht und den Aias vor den Augen der Zuschauer sterben läßt; es ist zu augenfällig, wie Großes und Herrliches er dadurch erreicht hat. Man

denke sich die Anlage anders; man wird keine ersinnen können, die nur in etwa genügte. Aias mußte besonnen und groß enden und im letzten Augenblicke uns mit Bewunderung seines erhabenen Todes erfüllen. Und in der That der Monolog und die Art, wie sich Aias entleibt, ist erhaben, obwohl ich damit keinesweges gesagt haben will, daß sie sittlich gut seien. Aber wenn auch eigentlich, sofern von freien Wesen die Rede ist, nur Wahrheit und Tugend erhaben sein können, so gibt es doch Grundsätze und Handlungen, denen man, ungeachtet ihrer objectiven Unwahrheit und Unsittlichkeit, Erhabenheit der Wirkung nicht absprechen kann. Und dieses ist überall der Fall, wo Gedanke und That von der Art sind, daß sie nur aus einer großen geistigen und sittlichen Natur hervorgehen können, obgleich Gedanke und That selbst vor der Vernunft in nichts zergehen und werthlos sind. Wenn der Mensch in Wirklichkeit nicht mehr thätig ist, so hört er auf zu leben; denn Leben und Thätigsein ist eins. Und wenn ein Mensch in den Wahnsinn versinket, daß er keiner Thätigkeit mehr fähig sei, so erfaßt ihn Ueberdruß des Lebens. Aller Selbstmord geht aus Wahnsinn hervor, sei er ein chronischer oder momentaner, ein physischer oder sittlicher. In wiefern er zuzurechnen sei, sollen Menschen nicht entscheiden wollen. Darum überläßt der Christ den Selbstmörder der Barmherzigkeit Gottes; der Schauder, den jeder Mensch von Natur vor einem solchen empfindet, sollte zu Besserem stimmen, zu tiefem Mitleiden und Ernste. Also der Monolog des Aias und sein Tod ist in Wahrheit von erhabener Wirkung. Weil er keiner würdigen That mehr fähig zu sein wähnt, so stirbt er aus freier, besonnener Wahl, verleitet durch den Zwiespalt, worein seine große Naturanlage und Kraft durch ihr übermäßiges Selbstgefühl mit der Welt gerathen sind. Sein Entschluß zu sterben geht nicht aus reichlicher passiver Schwermuth und Lebensverachtung, sondern aus einer hohen, freilich verwirrten, sittlichen Kraft hervor; daher auch die große Besonnenheit und plastische Ruhe in

dem Monologe. Dieser beginnt mit einer Reflexion über die Stellung des Schwertes, und daß dieses, neu und wohl geschliffen, ein Geschenk Hektors, des feindlichsten Mannes, in dem feindlichen Boden Trojas stecke. Diese Betrachtung ist von außerordentlich guter Wirkung, weil sie durch ihre Objectivität einen im Grunde physisch gesunden und besonnenen Geist offenbaret. Nun bittet Aias den Zeus um die Gunst, daß sein Körper von Teukros möge gefunden und bestattet, nicht aber von den Feinden mißhandelt werden. Dabei ist die nur durch zwei Worte angedeutete Reflexion, daß dieses kein großes Geschenk sei (οὐ μακρὸν γέρας v. 816.) von solcher Wirkung auf das Gemüth, daß es sich besser fühlen, als sagen läßt: denn 1) beweist sie besonnene Ueberlegung, 2) einen Vorwurf gegen Zeus, den Stammvater seines Geschlechtes, besonders neben dem unmittelbar vorhergehenden Verse (σὺ Πρῶτος, ὦ Ζεῦ, καὶ γὰρ εἰκός, ἄρκεσον. v. 815.) und dem, was bald folgt (τοσαῦτά σ', ὦ Ζεῦ, προστρέπω. v. 822.). Somit liegt darin eine Prometheus-Stimmung, d. h. ein Gefühl von der Größe und dem Werthe des eigenen unterdrückten Selbst und der Gerechtigkeit seiner Sache, sowie eine freie (doch eben dadurch kränken wollende) Resignation an die Götter und das Geschick wegen ihrer bisherigen Ungunst und Härte. Wer das Leben beobachtet, findet diese unselige Stimmung bei Menschen von edeler Naturanlage, die sich durch Irrthum oder Verkehrtheit unglücklich gemacht haben und die Schuld Anderen oder dem Schicksale beimessen, sehr oft, selbst bei, in der Reflexion gläubigen, Christen ihrem Gotte gegenüber. Jetzt ruft Aias den (geleitenden unterirdischen) Hermes an, daß er ihn leicht und schnell zum Hades bringen wolle, sobald er seine Seite durchbohrt habe. Die Bitte ist schon als Zug der Besonnenheit bedeutsam, aber noch mehr als Beweis der Frömmigkeit und Gläubigkeit. Das folgende Gebet an die Erinnyen (v. 826—835.), um ihnen das ganze Heer und besonders die Atriden zu weihen, damit diese, wie er durch eigene Hand (αὐτοσφαγής), so auch

durch eigne Hand von den Liebsten (αὐτοσφαγεῖς πρὸς τῶν φιλίστων) fallen möchten, berührt uns um deswillen mit tief tragischem Schauder, weil es uns nicht nur die Fortdauer des furchtbaren Hasses in Aias Gemüthe beweiset, sondern weil auch diese Worte wie ein späterhin erfüllter Fluch erscheinen und das geheimnißvolle Walten des Schicksales als ein gerechtes und heiliges empfinden lassen. Was weiter in dem Monologe folgt (v. 836—856.), enthüllt uns, im Contraste mit dem Vorherigen, die männliche Liebenswürdigkeit, sowie den Adel und die Größe, in Aias Gemüthe, so daß unser Herz ganz für ihn gewonnen wird. Die letzte Zeile (τὰ δ' ἄλλ' ἐν Ἅιδου τοῖς κάτωμνιθήσομαι) ist von wunderbarer Wirkung und Erhabenheit: denn es liegt darin 1) große Besonnenheit; 2) zuversichtliche Gläubigkeit an die Götter und ein Jenseits; 3) das Gefühl der in diesem Leben erlittenen Kränkungen; 4) die Andeutung der Unerschöpflichkeit und Unendlichkeit des menschlichen Gemüthes und Geistes. Und wie mußte diese eine Zeile erst den Griechen berühren, dem die Schweigsamkeit lebendig vor die Seele trat, mit der im Hades Aias dem Odysseus begegnet (Od. λ. 563.)!

Der Chor und Tekmessa treten (v. 857—962.), von dem Boten des Teukros veranlaßt, in Angst und klagend auf, um den Aias zu suchen und zu retten. Es findet ihn (ein schöner Zug!) Tekmessa, da er eben verschieden ist, und bricht in neue Klagen aus, so daß der Chor herbei kommt und in die Klagen einstimmt. Zwischen den Klagen äußert Tekmessa, während sie den furchtbaren Anblick der Leiche schildert und diese verhüllt, daß Aias selbst dem Feinde beklagenswerth erscheinen müsse, und daß ein so schreckliches Schicksal nur durch Fügung der Götter, insbesondere der dem Odysseus gewogenen Athene, herbeigeführt sei. Und als der Chor daran erinnert, wie sehr Odysseus und die Atriden über den Tod des Aias spotten und höhnen würden, bemerkt sie, daß Hohnlachen nur ihre Thorheit verriethe und daß sie bald im Kampfe den Verlust des Helden

beklagen sollten; die Thoren verkennten das gegenwärtige Gut und wüßten erst das verlorene zu schätzen; Aias sei wohl daran, und Odysseus möge immerhin nichtigen Uebermuth beweisen.

Hierauf kommt Teukros (v. 963 ff.), zuerst in abgebrochenen Klagen, dann in schmerzlichen Betrachtungen über Aias Tod und das ihm daraus erwachsende Mißgeschick. Denn der alte Vater Telamon, der selbst im Glücke nicht heiter sei, werde, zum Zorne und Mißtrauen geneigt, argwöhnen, er habe aus Feigheit oder gar aus List den Aias verrathen, um statt seiner Macht und Güter zu erben; darum drohe ihm zu Hause Verstoßung und Verbannung, und vor Troja habe er auch viele Feinde und wenig Ersprießliches; das Alles bereite ihm Aias Tod. Diese ganze Rede (v. 981 ff.) soll erstens den Charakter des Teukros als edel darstellen, wie er ohne Hoffnung auf Dank und Lohn in treuer brüderlicher Liebe für Aias Ehre und Kind sorgt; denn Teukros ist von jetzt an nicht nur der lebendige Träger der Theilnahme, die wir dem Aias und seinem Geschicke zuwenden, sondern er bedarf auch eines edelen Charakters, um die Handlung, der Idee des Stückes gemäß, durchführen zu können. Zweitens ist die Charakteristik des alten Vaters Telamon für den Charakter des Aias bedeutend; denn wir sehen, wie die Natur des Vaters in dem Sohne, und zwar hier, wie oft, gewaltiger und kolossaler, hervorbricht. Und so läßt uns dieses mit tieferem Sinne in die Verkettung menschlicher Geschicke blicken, indem wir fühlen, daß der Mensch bei aller persönlichen Schuld, da er ja die Kraft hat, jede angeborene Leidenschaft zu überwinden, doch durch die angeerbte Art in etwa entschuldiget wird. Aehnliches bewirkt die gleich folgende Bemerkung des Teukros über den Zufall (τὴν τύχην), daß Aias und Hektor beide durch ihre einst freundschaftlich gewechselten Geschenke den Tod gefunden haben, und daß dieses nach seiner Ansicht eine Fügung der Götter sei; zumal da Aias selbst schon oben (v. 649 ff.) denselben Gedanken in anderer Weise

ausgesprochen hat. Es ist den Menschen allgemein eigen, bei wichtigen Vorfällen auch das dem Verstande als rein zufällig Erscheinende für eine geheimnißvolle Schickung anzusehen und darin das höhere Walten einer unsichtbaren Macht zu fühlen.

Wie Teukros die letzten Worte gesprochen hat, meldet der Chor die Ankunft eines feindlichen Mannes, nämlich des Menelaos, welcher sofort eintritt. Von hier beginnt der zweite Haupttheil der Tragödie, welchen mehrere Kritiker für ungehöriges Anhängsel gehalten haben, das dem Stücke die nöthige Länge geben oder andere Nebenzwecke erfüllen solle. Daß ein solcher den Werth des Stückes ganz vernichtender Einfall völlig grundlos sei und daß im Gegentheile alles folgende zur Entfaltung der Idee, welche dargestellt wird, erforderlich sei, ist schon oben zur Genüge gesagt worden. Daher folgen hier nur Bemerkungen über das Einzelne. Menelaos tritt (v. 1036.), außer Athem fast vor Eifer, auf, um dem Teukros die Beerdigung des Bruders zu verbieten. Er verräth in der ganzen Scene (bis v. 1149.), im Gefühle seiner Uebermacht, den kleinlichsten Hochmuth; es kommt ihm sogar die Niederträchtigkeit nicht zum Bewußtsein, daß er über den todten Aias triumphirt, den im Leben er nicht habe bezwingen können (v. 1056 ff.). Er beruft sich zwar auf sein Recht, aber Haß und Uebermuth ist die Quelle seines Handelns. Daher erinnert ihn der Chor (v. 1087.), er solle nicht, Anderen weise Lehren gebend, ein übermüthiger Freveler gegen die Todten werden. Teukros weist (v. 1082 ff.) die Kränkungen des Menelaos mit aller Schärfe und Bitterkeit der Rede zurück, doch bleibt er der Wahrheit im Ganzen getreu. Darum erkennt der Chor (v. 1108.) die Gerechtigkeit seiner Sache an, tadelt aber die schroffe und herbe Sprache. Nun wird der Dialog sehr aufgeregt und wechselt zuerst Vers auf Vers. Menelaos ist dabei stets der herausfordernde und die Kränkung anstimmende, spricht auch meist gehaltlose Worte des Uebermuthes und Hasses; Teukros dagegen,

obwohl durch seine Rede ebenfalls verletzend, spricht mehr treffend als kränkend und wehrt gleichsam nur die Angriffe des Gegners ab; dabei sind seine Worte gehaltvoller und sogar, wo es der Zusammenhang gestattet, tiefsinnig und fromm (v. 1114. 1118. 1120.). Selbst da, wo er dem Menelaos ungerechten Einfluß auf das Urtheil, das dem Achilleus Waffen absprach, vorwirft, glaubt er wenigstens Recht zu haben, und hat es vielleicht. Darauf untersagt Menelaos nochmals drohend die Beerdigung; aber Teukros antwortet ruhig und entschieden, daß er den Bruder beerdigen werde. Jetzt kann sich Menelaos gar nicht mehr mäßigen, sondern drohet dem Teukros in gehaltloser Stichelei das Schlimmste, falls er die Beerdigung wage. Aber Teukros erwidert, in spöttischer Nachbildung der Rede, Stichelei mit Stichelei; doch ist auch hier wieder, was er spricht von tieferem Gehalte und der Würde des Mannes und der Sache mehr gemäß. Darum weiß Menelaos nichts weiter zu sagen, sondern entfernt sich mit den Worten, daß es für den schimpflich sei, mit den Worten zu strafen, der Gewalt gebrauchen könne; was Teukros mit einem ähnlichen Gedanken erwidert. Der Chor ermahnt in einigen Anapästen (v. 1152—1156.) den Teukros, die Beerdigung zu beschleunigen. Dieser macht, da Tekmessa und Eurysakes eintreten, sogleich Anstalt dazu, nimmt eine feierliche Weihe und Verwünschung vor und ermahnt die Gefährten, mannhaften Widerstand gegen die Feinde zu leisten (v. 1157—1173.). Während Teukros, das Grab zu bereiten, abwesend ist, beklagt der Chor (v. 1174—1209.) den endlosen Jammer des Krieges und verwünscht den Urheber desselben, der ihm allen frohen Lebensgenuß geraubt habe. Früher sei jedoch der gewaltige Aias sein Schutz und Hort gewesen, der jetzt darnieder liege; daher wünscht er, an Sunion und die heilige Athenä erinnernd, sehnlich in die Heimath zurück. Da der Lebensgenuß ausführlicher (v. 1188—1198.) und in einer Weise erwähnt ist, wie wir es bei neueren Dichtern unter ähnlichen Verhältnissen kaum finden oder billigen möchten,

so erwäge man, daß es dem Menschen natürlich ist, sich in Noth und Leiden, zumal wenn sie, wie hier, mehr das Gemüth, als den Körper ergreifen, einen glücklichen Zustand idealisirend und mit Sehnsucht vorzustellen. Und daß Sophokles Züge hervorheben darf, die nach seinen Begriffen rein sind, von denen wir aber, wenn sie als Genuß erwähnt werden, den Gedanken der Unsittlichkeit nicht fern zu halten pflegen, versteht sich von selbst. Wir Neueren haben uns in Kunst und Poesie vielfach zu sehr an einseitige Idealwesen gewöhnt, so daß nicht nur das richtige Gefühl und der unbefangene Sinn für das Rechte oft fehlt, sondern daß sogar die Kritik und die Philosophie der Kunst dasselbe nicht selten verkennt.

Nach dem Chorgesange tritt Teukros eilig wieder auf (v. 1210.), weil er den Agamemnon kommen sieht. Dieser, durch den Bruder Menelaos von Allem unterrichtet, wirft dem Teukros, ebenfalls in bitterer und kränkender Weise, hauptsächlich Folgendes vor: 1) daß er behauptet habe, Aias sei dem Agamemnon nicht unterthan gewesen; 2) daß er das Urtheil über Achilleus Waffen für ungerecht erklärt und dem ränkevollen Einflusse der Atriden zugeschrieben habe; dabei verkleinert er Aias Verdienste, ihm nur plumpe Körperstärke zuerkennend; 3) Teukros, von einer Barbarin abstammend, sei ihm nicht ebenbürtig; er solle daher einen anderen Mann stellen, der für ihn spreche und unterhandele. Somit sagt Agamemnon im Ganzen dasselbe, was Menelaos; aber er sagt es nicht mit so kleinlicher Leidenschaft und mehr mit der Würde des Herrschers, eben daher mehr mit Nachdruck und Entschiedenheit. Der Chor wünscht (v. 1251.) Beiden, dem Agamemnon und Teukros, weise Mäßigung (σωφρονεῖν) als das beste, was er ihnen wünschen könne. Daß er den Teukros hier mit einschließt, geschiehet wohl hauptsächlich aus Achtung vor der Herscherwürde des Agamemnon; gegen Menelaos äußert er sich stärker (v. 1087.). Auch Teukros scheint diese Würde wenigstens in so fern zu fühlen, daß er wahr und mit beredter

Wärme die vielen und großen Verdienste des Aias um Agamemnon und die gesammten Griechen schildert, und über das schnelle Vergessen des Undankes klagt. Doch weil Agamemnon seine Herkunft geschmähet hat, so setzt er zuletzt alle Rücksicht aus den Augen, und nicht zufrieden, seinen und des Aias Geschlechtsadel zu rühmen, wirft er dem Agamemnon die Barbarenabkunft der Pelopiden vor und schildert zugleich die Gräuel des ganzen Geschlechtes. Zum Schlusse verkündet er nochmals feierlich, daß er nicht nachgeben werde, sondern selbst gegen den Herrscher zum Kampfe bereit sei. Somit ist eine neue Verwickelung entstanden, die sich, wie es scheint, abermal durch das Schwert lösen soll. Aber hier ist der Uebermuth und leidenschaftliche Haß auf Seite der Atriden; Teukros dagegen hat in der Hauptsache Recht, und sein Zürnen und Drohen erscheint als gerechtfertiget durch das Gesetz der Nothwehr. Doch dieser Uebermuth der Atriden läßt eine Beschwichtigung erwarten, weil er aus kleinlicher Rachsucht entspringt und keinen tieferen Grund hat. Zwar nimmt er durch eine Verwirrung der Begriffe ein Recht für sich in Anspruch; aber dieses Recht, wenn er es auch für sich hätte, ist ein von den Menschen aus leidenschaftlicher Willkür als Strafe festgesetztes, und kann nicht Geltung behalten gegen die ewigen Gesetze der Götter, die ohne Verletzung der Götter selbst nicht verletzt werden können (v. 1081. 1118. 1330 ff.). Ein solcher, auf nichtigem Grunde ruhender, Uebermuth, dessen momentan die meisten Menschen fähig sind, hält nicht Stand in Kampf und Gefahren, wie der in einer gewaltigen Natur wurzelnde des Aias thut; sondern er beugt sich und läßt geschehen, was zu hemmen er weder den Drang der Leidenschaft, noch das Recht hat. Er tritt aber in doppelter Weise von seinen Forderungen zurück: entweder gibt er feige nach aus Furcht und Schwäche, oder er läßt sich durch vernünftige Gründe, wenn auch nicht eigentlich heilen, doch zur Nachgiebigkeit bestimmen. Hier wird der Grund klar, weshalb Sophokles beide, den Menelaos und

Agamemnon, gegen Teukros auftreten und in der Hauptsache dasselbe sagen läßt. Wäre Menelaos allein aufgetreten, so würde er, das fühlen wir während der ganzen Scene und besonders bei seinem Weggehen, gegen die edele, auf heiliges Recht gestützte Männlichkeit des Teukros nicht Stand halten, sondern im Augenblicke der Entscheidung feige zurücktreten, weil ihm der Muth fehlte, sowohl für seinen Zweck das Leben zu wagen, als ihn einer Idee aufzuopfern. Aber da Teukros auch nicht frei von Uebermuth und Stolz ist, so darf es ihm nicht gelingen, selbst dem heiligsten Rechte durch seine Leidenschaftlichkeit Geltung zu verschaffen. Und zudem wäre ein in solcher Weise errungenes Begräbniß für die Ehre des Aias nicht genügend. Darum muß Agamemnon auftreten, der wegen seiner großartigeren Persönlichkeit nicht feige weichen, sondern nur vernünftigen Gründen nachgeben kann. Darum tritt in dem Augenblicke, wo Teukros Agamemnons Anrede in gleicher Heftigkeit erwidert hat und auf Leben und Tod zu kämpfen bereit ist, wo also aller Wortkampf ein Ende hat, in diesem Augenblicke tritt Odysseus auf (v. 1305.), um durch weise und besonnene Vermittelung alle Verwirrung und allen Hader zu schlichten. Und so nähert sich die Handlung dem Abschlusse, indem sich die Idee nach ihrer positiven Seite zu entfalten beginnt. Der weise und besonnene Odysseus, der eben wegen seiner Weisheit und Besonnenheit ein Liebling der Götter, besonders der Athene, ist und von dieser überall geschützt und gefördert wird, erreicht jedes Mal seinen Zweck: in gewöhnlichen Verhältnissen durch Klugheit und Verständigkeit, bei den tieferen Lebensbezügen durch hohe Weisheit und Adel des Gemüthes. Wir sahen ihn gleich zu Anfange des Stückes auf der rechten Spur, eine einfache Thatsache zu entdecken; und da schon ist ihm die Göttin hülfreich und fördernd. Zugleich finden wir ihn dort in Beziehung auf alles menschliche Geschick so weise und edel gesinnt, daß wir, bei klarem Blicke, nicht zweifeln, daß er auch in den wichtigsten Dingen alle Verwirrung durch seine Besonnenheit

lösen wird. Bedürfte er zu dieser Lösung der Entdeckung neuer Thatsachen, so würde ihm die Göttin um so kräftigeren Beistand leisten, je wichtiger der Gegenstand ist. Also der weise Odysseus erreicht überall das Ziel, aber der Uebermuth geht in allen seinen Phasen leer aus. Wo der Uebermuth Charakterzug einer tiefen Natur und großartigen Kraft ist, bringt er den Untergang (Aias); der momentane Uebermuth, durch besondere Veranlassung erregt (in Menelaos, Teukros und Agamemnon), bringt zwar kein Verderben, aber erreicht doch sein Ziel nicht. Derjenige momentane Uebermuth, der nicht wirkliches Recht zur Grundlage hat, noch in einer tüchtigen Natur wurzelt, zeigt sich in nichtigen Schmähungen und weicht feige zurück (Menelaos); die tüchtigere Natur in gleichem Falle (Agamemnon) gibt der Vernunft und ihren Mahnungen endlich Gehör, wenn sie ihr in rechter Weise (wie hier durch Odysseus) entgegen kommen. Der momentane Uebermuth einer tüchtigen Natur (Teukros) würde sein ewiges unveräußerliches Recht im Nothfalle mit Gewalt durchsetzen, weil er, auf das Gesetz der Nothwehr angewiesen, aufhörte Uebermuth zu sein. Aber eben deswegen dürfte in der echten Tragödie ein Teukros nicht fallen, weil sein ganzer Uebermuth in einigen leidenschaftlichen Aeußerungen besteht und sein Streben selbst recht und edel ist. Noch weniger hätte es tragische Bedeutung, wenn Agamemnon oder Menelaos im Streite mit Teukros unterginge. Daher mußte auch aus diesem Grunde die Vermittelung eintreten. Sie war aber auch für die Ehre des Aias nothwendig. Denn durch die Anerkennung des Odysseus sind alle Schmähungen der Atriden gegen Aias und Teukros in ihrer Nichtigkeit aufgedeckt, und Agamemnon selbst muß, wenn auch stillschweigend und wider Willen, in die Anerkennung einstimmen. Daher erklärt denn auch Odysseus, dem Agamemnon gegenüber, den Aias für den größten aller Helden vor Troja mit Ausnahme des Achilleus, so daß hiedurch selbst das Urtheil über die Waffen (ohne Zweifel mit Absicht des Dichters!) als ungerecht bezeichnet wird.

Einen solchen Helden dürfe man nicht unbeerdigt lassen, selbst wenn er der größte Feind sei, zumal da sonst zugleich die ewigen Gesetze der Götter verletzt würden (v. 1319—1331.). Erst durch diese Anerkennung des weisen und besonnenen Odysseus, der gleichsam im Namen der Athene redet, erhält Aias seinen Ruhm rein und fleckenlos wieder und ein wirklich ehrenvolles Begräbniß. Und Odysseus, um überall sein Wort als That zu zeigen, will sogar, gleichsam als Repräsentant der Besten im Griechenheere, an der Beerdigung des Aias aus Hochachtung vor seiner Heldengröße Theil nehmen, so fern dieses geschehen könne. Teukros mag ihm zwar die Berührung des Todten nicht erlauben, ladet aber im Uebrigen ihn und wen er mitbringen wolle, zur Theilnahme ein; und preiset laut und aufrichtig den hohen und edelen Sinn des Odysseus (v. 1368—1386.), so wie der Chor schon vorher dessen Weisheit pries (v. 1361.). Damit wird auch dem Odysseus im Namen aller Gegner die volle Anerkennung zu Theil. Und so wie demnach die ganze Entfaltung der Handlung von dem Auftreten des Menelaos an für die Sache des Aias nothwendig ist, so ist sie es nicht minder für die des Odysseus. Alle Strahlen der Tragödie reflectiren auf ihn als den Brennpunkt; und Athene, die Göttin der thatkräftigen Weisheit, erscheint in ihrer Gunst für denselben auch den Gegnern vollkommen gerechtfertiget. Wie sie in ihrer hohen Weisheit als unveränderlich und göttlich auftritt, selbst wo sie den Uebermuth leidenschaftlich zu züchtigen scheint, so zeigt sich Odysseus in seiner Weisheit und edelen Gesinnung überall unverändert und läßt sich durch nichts irren, das Rechte und Gute als solches in Wort und That anzuerkennen. Zu Anfange, wo er dem feindlich handelnden Aias entgegenwirkt, schützt er dessen Heldengröße so gut, wie zu Ende des Stückes, nach ihrem wahren Werthe; und er ist dort, wie hier, von gleich edeler Theilnahme für dessen unglückliches Schicksal durchdrungen. Und so finden wir ihn der Ehre und Auszeichnung, die ihm von Göttern und Menschen erwiesen wird,

vollkommen würdig, weil er, wo nicht der größte, doch der edelste und vollendetste aller Helden ist. Auch die Waffen, deren er sich selbst indirect (ob unbewußt?) unwürdig erklärt, erkennen wir ihm mit vollem Herzen als gebührendes Ehrengeschenk zu. Thatkräftige Weisheit und edele Gesinnung erhält überall im Leben mehr, als worauf sie Anspruch macht; aber der Uebermüthige wird auch dessen nicht theilhaftig, was seine sonstige Größe wohl verdiente.

Die mitgetheilten Entwickelungen und Reflexionen scheinen mir zu genügen, um dem Freunde Sophokleischer Poesie zur Auffassung des Aias die wichtigsten Gesichtspunkte und Anregungen zu geben. Ein Mehreres habe ich nicht beabsichtiget. Es ist unmöglich, die Fülle der Ideen, die in jedem wahren Kunstwerke, zumal in einer Sophokleischen Tragödie, gleichsam lebendig athmen, durch Erklärungen zu erschöpfen; eine Behauptung, die Niemand für Uebertreibung halten wird, der je in den Geist eines echten Kunstwerkes eingedrungen ist. Wenn es gelungen ist, diejenigen Punkte, aus denen die Idee des Ganzen lebendig wird, genügend hervor zu heben, so wird sich die geistige Fülle unserer Tragödie demjenigen, der diese Punkte fest hält und das Stück mit Anschauung liest, von selbst erschließen.

Zum Schlusse die Bemerkung, daß ich auf politische Beziehungen und Anspielungen, die sich im Aias finden mögen, keine Rücksicht genommen habe. Es können solche in jedem Gedichte vorkommen; aber ein Sophokles gestattet ihnen keinen Einfluß auf die Idee und Gestaltung des Ganzen.

Das Sakrament der Firmung.

(Schluß.)

§. 9. Nähere Bestimmung der Wirksamkeit dieses Sakraments.

Nach Lehre der Schrift (§. 2) und Tradition (§§. 5 u. 7) ist die Wirkung der Handauflegung (und auch der Chrismation) die Mittheilung des h. Geistes. Aber wie wohnt der so mitgetheilte h. Geist in den Gläubigen? Persönlich (καθ' ὑποστασιν) oder bloß durch sein Wirken (κατ' ἐνεργειαν)? Ohne Zweifel persönlich, wenn anders die in §. 2 angeführten Schriftstellen im eigentlichen Sinne zu verstehen sind. Für die eigentliche Auffassung dieser Stellen spricht aber nicht bloß der klare Buchstabe derselben, sondern auch die Stelle I Kor. 3, 16: „Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd, und der Geist Gottes in euch wohnet?" und noch mehr die Stelle I Kor. 6, 19: „Wisset ihr nicht, daß eure Glieder ein Tempel des h. Geistes sind, der in euch ist, den ihr habt von Gott?" Denn offenbar ist doch in diesen Stellen Rede von dem durch die Handauflegung der Apostel den Gläubigen mitgetheilten h. Geiste; und es ist dann mit dürren Worten gesagt, daß derselbe in ihnen, in ihren Gliedern, also persönlich in den Gläubigen wohnet, und ihnen seine Gnaden spende. Besonders befremden kann diese Lehre keineswegs, weil ja der h. Geist Gott und als Gott substantial allgegenwärtig ist. Auch ist nicht wohl abzusehen, wie sich der Apostel füglich jener Ausdrücke bedienen konnte, wenn er uneigentlich sprechen und also bloß sagen wollte, der h. Geist wirke in den Gläubigen: wirkt ja der h. Geist vielmehr in der Seele als in dem Leibe des Menschen; und müßte es ja dann eher heißen: die Seele sey ein Tempel des h. Geistes — und nicht: der Leib (die Glieder des Leibes) sei ein Tempel des h.

Geistes. Also sowohl die gebrauchten Worte, als auch die Natur der Sache, weiset auf ein persönliches Wohnen des h. Geistes in den Gläubigen hin; und im eigentlichsten Sinne konnte der Apostel dann die Epheser (Kap. 4. V. 30.) ermahnen, „den h. Geist nicht zu betrüben, mit welchen sie besiegelt seien auf den Tag der Erlösung." Auch die in den §§. 5 u. 7 angeführten Väter stehen gar sehr für eine persönliche Mittheilung des h. Geistes an die Gläubigen*). Dasselbe gilt von dem Gebete der Kirche bei Ausspendung der Firmung: „Emitte in eos Septiformem Spiritum Sanctum paraclitum de coelis, etc." Alles also spricht für eine persönliche Mittheilung des h. Geistes an die Gläubigen durch das Sakrament der Firmung. Jedoch ist dieses, wie auch Ziegler, die Feier der Firmung §. 96, richtig bemerkt, kein erklärtes katholisches Dogma; auch gibt es noch immer Theologen, die, wie z. B. Brenner, System der spekulat. Theol. II. 3. S. 15, anderer Meinung sind, ohne sich darum einen Tadel von Seiten der Kirche zuzuziehen.

Aber was wirkt denn nun der h. Geist in den Gläubigen, mag er persönlich oder nicht persönlich in denselben wohnen?

In den Aposteln wirkte der h. Geist nach den §§. 1 u. 2 (außer den früher besprochenen Wundergaben) die Fähigkeit und Tüchtigkeit, für den Namen Jesu Zeugniß abzulegen in Wort und That, und dadurch zur Aufnahme und Verbreitung des Christenthums unter den Menschen auf das kräftigste mitzuwirken **). Unstreitig dasselbe wirkte

*) Noch viele andere ähnliche Stellen der Väter kann man sehen bei Petavius lib. 8. de Trinit. cap. 4. et 5.; bei Cornelius a Lapide ad act. 2, 4; auch bei Ziegler, die Feier der h. Firmung in der kath. Kirche §. 96 bis §. 107.

**) Der h. Augustin äußert sich hierüber folgendermaßen: „Laßt uns hier aber erforschen, was nach dem Wunder der Auferstehung und

der h. Geist nach §. 4. auch in denen, welche auf das Wort der Apostel gläubig geworden waren. Dasselbe müssen wir von der Wirksamkeit des h. Geistes in den Gläubigen der folgenden Zeiten urtheilen. Nach Cyprian epist. 72. (in §. 5) können die Menschen erst dann vollkommen geheiligt (plene Sanctificati) und Kinder Gottes sein, wenn sie durch beide Sakramente, die Taufe und die Handauflegung, wieder geboren worden. Nach Ambrosius lib. 3. de Sacram. c. 2. (in §. 7) sowie nach den Konzilien von Laodicäa und Elvira (in §. 5) wird der Christ durch den h. Geist vollendet *). Durch die Taufe nämlich erhält der Mensch die erforderliche Gnade, um die Herrschaft des Geistes über das Fleisch in sich selbst heranzubringen und seinen Wandel nach der Richtschnur des Evangeliums einzurichten; der Christ soll aber auch für die Heranbringung dieser Herrschaft, für die Gründung und Befestigung des Reiches Gottes in Andern nach Kräften beitragen, durch freimüthiges Bekenntniß des Namens Jesu, durch

---

der Himmelfahrt des Herrn den Aposteln noch fehlte, um sie ganz zu vervollkommnen durch die Mittheilung des h. Geistes. Sie besaßen zwar den Glauben, aber beharrliche Standhaftigkeit ging ihnen ab. Schon konnten sie zwar Christum auf dem ganzen Erdboden verkündigen, aber für Jesum bis zum Tode kämpfen, das vermochten sie noch nicht; so zwar, daß keiner der Apostel die Siegeskrone des Marterthums geschmückt hätte vor der Ankunft des h. Geistes." Serm. 185. de tempore.

*) Dieser Ausdruck findet sich übrigens schon bei Klemens Alexandrinus; nur daß dieser nicht ausdrücklich des h. Geistes erwähnt. Wir können aber nicht zweifeln, daß er die Vollendung durch den h. Geist bezeichnen will, wenn er lib. I. paedag. cap. 6 sagt: „Getauft werden wir erleuchtet; erleuchtet werden wir zu Kindern (Gottes) angenommen; (zu Kindern Gottes) angenommen werden wir vollendet (τελειουμεθα); vollendet werden wir unsterblich gemacht."

unabläßiges, unerschrockenes Kämpfen für die Sache Jesu; und erst, wenn er auch dieses thut, ist er ein vollendeter, ein ganzer Christ, sonst nur ein halber, der seinen Blick bloß auf sich selbst hin wendet. Der durch die Handauflegung mitgetheilte h. Geist ist es nun eben, welcher den Muth und die Kraft zu diesem Bekenntnisse und zu diesem Kampfe in dem Getauften wirket und auf diese Weise ihn zum vollendeten, ganzen Christen macht. Unstreitig will Papst Leo d. Gr. dasselbe sagen, wenn derselbe ad Neonam episc. Ravenn. (in §. 5) schreibt, die von den Häretikern Getauften müßten durch den mittelst der Handauflegung empfangenen h. Geist konfirmirt werden. Sehr bestimmt äußert sich hierüber ein Zeitgenosse des h. Leo; der h. Erzbischof Eucherius von Lyon (gest. 449), oder nach Andern Hilarius, Bischof zu Arles (ebenfalls gest. 449), in einer Homilie auf das h. Pfingstfest (vid. Biblioth. max. Patr. tom. 6. p. 649 ex edit. Lugd.): „Der heilige Geist, welcher auf das Taufwasser heilsam herabsteigt, gewährt in der Taufquelle die Völle (der Gnade) zur Unschuld *); in der Konfirmation verleiht er eine Vermehrung der Gnade (augmentum ad gratiam). Auf dieser Welt haben wir, so lange wir leben, zwischen sichtbaren Feinden und Gefahren einher zu wandeln: in der Taufe werden wir wiedergeboren zum Leben, nach der Taufe bekräftigt zum Kampfe; in der Taufe werden wir abgewaschen, nach der Taufe gestärkt. Und so reichen zwar für die, welche sofort von hinnen scheiden, die Wohlthaten der Wiedergeburt hin; für jene dagegen, welche leben bleiben, sind die Hülfeleistungen der Konfirmation nothwendig. Die Wiedergeburt rettet

*) Nach christlicher Grundansicht wirkt der h. Geist in den Gläubigen alle Gnaden, auch die schon, welche derselben in Folge der Taufe zu Theile werden. Daher sagt schon der h. Hieronymus dial. adv. Lucifer. (in §. 5), daß auch die bloß Getauften Antheil an dem h. Geiste haben.

durch sich die, welche alsbald in den Frieden des ewigen Lebens aufgenommen werden sollen; die Konfirmation aber waffnet und rüstet die, welche zu den Kämpfen und Schlachten dieses Lebens aufbewahrt werden sollen. Wer aber nach der Taufe mit der erlangten Unschuld unbefleckt stirbt, wird durch den Tod konfirmirt, weil er nach dem Tode nicht mehr sündigen kann .... Wenn der h. Geist eingegossen wird, so wird das gläubige Herz zur Klugheit und Standhaftigkeit erweitert." Die meisten andern Väter drücken sich zwar allgemeiner aus: so nennt Irenäus den heil. Geist eine Speise des Lebens, und Augustinus schreibt demselben die Beförderung der Bruderliebe zu (§. 5); aber es sieht Jeder, daß diese Ausdrücke, besonders der letzte, das vorhin Gesagte mitumfassen. Denn wie kann sich die Bruderliebe wahrer und schöner erweisen, als wenn sie für die Gründung und Befestigung des Reiches Gottes in den Herzen der Brüder thätig ist. Rhabanus Maurus sagt lib. 1. de institut. cleric. c. 30: „Dem Getauften wird von dem Oberpriester (dem Bischofe) durch die Auflegung der Hand der Tröster, der h. Geist, mitgetheilt, damit derselbe durch den h. Geist gekräftigt werde, Andern dieselbe Gabe zu predigen, die er selbst in der Taufe erlangt hat." Und der von Gratian dem Papste Urban I. zugeschriebene Can. 1. dist. 5. de consecrat. heißt: „Alle Gläubigen müssen nach der Taufe durch die Auflegung der Hand der Bischöfe den h. Geist empfangen, damit sie als vollkommene Christen (pleni christiani) befunden werden: weil, wenn der h. Geist eingegossen, das gläubige Herz zur Klugheit und Standhaftigkeit erweitert wird. Papst Eugen IV. äußert sich in Decr. pro Arm. so: „Das zweite Sakrament ist die Firmung, deren Wirkung darin besteht, daß der h. Geist gegeben wird zur Befestigung im Glauben, ... damit nämlich der Christ unerschrocken den Namen Christi

bekenne." In dem Catechismus Rom. qu. 2. de confirm. heißt es: „Das Sakrament der Firmung werde deßwegen Firmung (Confirmatio) genannt, weil, wenn der Getaufte von dem Bischofe, unter Hinzufügung jener feierlichen Worte: Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des h. Kreuzes u. s. w., mit dem Chrisma des Heils gesalbt werde, derselbe, falls nichts Anderes der Wirksamkeit des Sakraments im Wege stehe, durch Stärkung einer neuen Kraft (noch) fester oder vielmehr ein vollkommner Streiter Christi werde (novae virtutis robore firmior atque adeo perfectus Christi miles esse incipit)." Die verschiedene Wirksamkeit beider Sakramente, der Taufe und der Firmung, bestimmt der Catech. Rom. cap. 4. näher so: „Es ist bekannt, daß die Verschiedenheit der Gnade, welche die einzelnen Sakramente ertheilen, und des sinnlichen Zeichens, welches die Gnade selbst bezeichnet, bewirkt, daß es auch mancherlei und verschiedne Sakramente gibt. Da also durch die Gnade der Taufe die Menschen zu einem neuen Leben geboren werden, durch das Sakrament der Firmung aber die, welche geboren sind, Männer werden . . .; so ersieht man hinlänglich, daß, wie sehr im natürlichen Leben die Geburt von dem Wachsthum absteht, eben so sehr sich untereinander unterscheiden die Taufe, welche die Kraft hat wieder zu gebären, und die Firmung, durch deren Kraft die Gläubigen wachsen und die vollkommene Stärke des Geistes erlangen. Da überdieß ein neues und verschiedenes Sakrament geordnet werden muß, wo der menschliche Geist in eine neue schwierige Lage eintritt, so ist leicht abzusehen, daß, gleichwie wir der Taufgnade zum Glauben bedürfen, so es auch höchst zuträglich ist, daß die Gläubigen mit einer andern Gnade gekräftigt werden, damit sie sich durch keine Gefahr oder Furcht vor Strafen, Mißhandlungen (und selbst) dem Tode von dem Bekenntnisse des wahren Glaubens abschrecken lassen. Und da dieses durch die Firmung bewerkstelligt wird, so ist offenbar, daß dieses Sakrament von der Taufe verschieden sei." Und qu. 16: „Das ist der Firmung eigen, daß sie die

Gnade der Taufe vollendet (perficit): denn welche durch die Taufe Christen geworden sind, die haben wie neu geborene Kinder noch eine gewisse Zartheit und Weichheit; aber durch das Sakrament des Chrisma werden sie gegen alle Angriffe des Fleisches, der Welt und des Teufels stärker, und ihr Geist wird gänzlich im Glauben befestigt zum Bekenntnisse und zur Verherrlichung des Namens unsers Herrn Jesu Christi — woher auch ohne Zweifel der Name selbst (Firmung) seinen Ursprung genommen hat." Die beschriebene Wirksamkeit der Firmung und die dadurch bedingte Verpflichtung des Gläubigen wird sehr schön symbolisirt durch die Bezeichnung der Stirne mit dem Chrisma und dem Kreuzzeichen, sowie durch den Backenstreich, welchen der Bischof dem Firmling gibt. Hören wir über Beides wieder den Catechismus Romanus. Derselbe sagt de Confirm. qu. 18: „Welche also gefirmt werden, die werden mit dem h. Chrisma auf der Stirne gesalbt: denn durch dieses Sakrament ergießt sich der h. Geist in die Herzen der Gläubigen, und vermehrt in denselben die Kraft und die Stärke, damit sie in dem geistlichen Kampfe männlich streiten und den bösen Feinden widerstehen können. Darum wird erklärt, daß sie sich durch keine Furcht oder Schaam, welche Affektionen sich besonders auf der Stirne anzuzeigen pflegen, von dem freien Bekenntnisse des christlichen Namens sollen abschrecken lassen. Außerdem mußte jenes Merkmal, wodurch sich der Christ von dem Nichtchristen, wie der Krieger durch gewisse Abzeichen von dem Nichtkrieger, unterscheidet, auf einem ansehnlichern Theile des Leibes eingedrückt werden." Und qu. 20. n. 1: „Damit der Gesalbte und Gefirmte eingedenk sei, daß er als ein wackerer Kämpfer bereit sein müsse, alles Widerwärtige mit unbesiegtem Muthe für Christi Namen zu ertragen, so erhält er von dem Bischofe einen leichten Schlag auf die Wange *)."

*) Dieses Backenstreiches gedenkt jedoch erst Wilhelm Durandus, Bischof von Mende, im 13. Jahrh., Rational. lib. 6. cap. 81.

Ich will hier gleich mit bemerken, daß dieses Sakrament, weil es zu einem Berufe einweiht, der nach dem Willen Jesu Christi nie aufhören soll (zu dem Berufe nämlich, für die Sache Jesu Christi zu arbeiten, zu kämpfen, zu dulden), nicht zum zweiten Male ertheilt und empfangen werden kann. Der h. Augustin sagt lib. 2. cont. epist. Petiliani cap. 104: „Das Sakrament des Chrima (der Firmung) ist in der Reihe sichtbarer Zeichen hochheilig wie die Taufe selbst; aber es kann auch in den schlimmsten Menschen sein, die ihr Leben in Werken des Fleisches zubringen und einst das Reich der Himmel nicht besitzen werden .... Unterscheide also das sichtbare heilige Sakrament, welches wie in den Guten so auch in den Bösen sein kann, jenen zur Belohnung, diesen zum Gerichte, von der unsichtbaren Salbung der Liebe (nämlich durch den h. Geist — nach der in §. 5 angeführten Stelle' aus *lib.* 3. *de bapt. cap.* 16.), welche den Guten eigen ist, d. h. welche bloß in den Guten das sichtbare Sakrament hervorbringt." Wenn die Firmung gültig auch den Bösen ertheilt wird, dann kann sie gewiß nicht zum zweiten Male ertheilt werden. Auch sagt Augustin cont. epist. Parmen. c. 13 ausdrücklich: „Dem h. Kampfe werden gewidmet, welche dieses Sakrament empfangen; was aber durch eine gewisse Weihe gegeben wird, darf man nicht wiederholen." Eine feierliche Entscheidung über die Unwiederholbarkeit dieses Sakraments gibt das Conc. Trid. sess. 7. can. 9. de Sacram. in genere.

§. 10. Nähere Bestimmung seines äußerlichen Zeichens. Nur die Handauflegung ist wesentlich, nicht die Chrismation.

Ueber kein anderes Sakrament herrscht in dieser Beziehung

Mehreres darüber kann man sehen bei Brenner, Geschichtliche Darstell. der Verrichtung d. Firm. S. 65—67 und bei Binterim, Denkw. I. 1. S 247—249.

eine größere Meinungsverschiedenheit unter den Theologen als eben über das Sakrament der Firmung. Einige Theologen, wie Wilhelm von Auxerre (gest. 1230), Jakob von Vitry (gest. 1244), Petrus Aurelius (gest. 1322), in neuern Zeiten Sainte-Boeuve, Isaak Habert, L'herminier und besonders der Jesuit Sirmond, halten die Handauflegung allein für wesentlich; andere, wie der heil. Thomas, Maldonat, Poncius, Farvacques, Morinus, allein die Chrismation*); noch andere, wie der Abt von St. Cyran, Verger de Hauranne (unter dem angenommenen Namen Petrus Aurelius, als Gegner Sirmond's), Le-Drouen, Berti, Tournely, Ludw. Habert, Boucat, Natalis Alexander, Juenin, Wittasse, Kardinal Orsi, halten Beides für wesentlich; und unter diesen letzten gibt es einige, die, wie Ruardus Tapper und der Annotator zu Morini Dissert. de Confirmat., Beides zwar für wesentlich halten, jedoch so, daß eines allein, die Handauflegung allein, und auch die Chrismation allein, hinreiche, in ähnlicher Weise wie das Sakrament des Altars in beiden aber auch in Einer Gestalt vollkommen sei. Stattler neigt, §. 485****, zu der von mehrern Theologen vertheidigten Ansicht, Christus habe sich bei Einsetzung des Sakraments der Firmung (auch der Weihe) damit begnügt, die Wirkung derselben zu bezeichnen; und habe dann die Anordnung eines dafür passenden äußern Zeichens dem Gutachten der Apostel und ihrer Nachfolger, der Bischöfe, überlassen. Dr. Gau in Köln hält, in seiner Abhandlung de valore manuum impositionis atque unctionis in

*) Duns Scotus in lib. 4. Sentent. dist. 7. ad 1 qu. 1. meinte, die Apostel hätten Anfangs durch die bloße Handauflegung und Gebet den h. Geist ertheilt, sie hätten aber, als die Wunderzeichen aufgehört, an der Stelle des äußern Zeichens die bloße Chrismation anzuwenden angefangen

Sacramento Confirmationis, Coloniae 1832, die Handauflegung allein für wesentlich, schreibt aber doch auch der Chrismation eine eigene Gnadenwirkung zu. Wegen Mangels einer über diesen Gegenstand sprechenden kirchlichen Entscheidung kann eine jede dieser Ansichten Salva fide vertheidigt werden; aber unstreitig hat doch eine derselben vor den andern den Vorzug; und das ist offenbar diejenige, für welche die stärkeren Gründe sprechen. Welche von allen ist denn nun diese?

Nach den in §. 2 angeführten Erzählungen der h. Schrift muß wohl die Handauflegung als wesentlich erachtet werden: denn in allen diesen Erzählungen wird die Mittheilung des h. Geistes an die ersten Gläubigen an die Handauflegung der Apostel, und an nichts Anderes, gebunden. Auch nach den in §. 5 angeführten Aeußerungen der ältesten Väter muß die Handauflegung als wesentlich erachtet werden. Denn die lateinischen Väter binden die Mittheilung des h. Geistes durchaus an die Handauflegung des Bischofs; und wenn auch einige derselben an irgend einer Stelle von der Chrismation als Mittel der Geistesmittheilung sprechen (es sind deren nicht viel mehrere als drei: Pacian, Augustin und Isidorus Hispalensis — siehe §. 7); so sprechen dieselben doch an anderen Stellen in dieser Beziehung wieder von der Handauflegung: so der h. Augustin in den §. 5 angeführten Stellen; und der h. Isidor sagt de offic. eccles. lib. 2. c. 26: „Nach der Taufe wird durch die Bischöfe der h. Geist mit (mittelst) der Auflegung der Hände gegeben, wie das nach der Apostelgeschichte durch die Apostel geschehen ist.“ Ich füge noch einige spätere Zeugnisse von lateinischen Kirchenschriftstellern hinzu. Der Ehrwürdige Beda erzählt in dem Leben des h. Bischofs Cuthbert cap. 29, daß derselbe bei einer Reise durch sein Bisthum unter anderm denen, die jüngsthin getauft worden, die Hände aufgelegt habe, um denselben den h. Geist mitzu-

theilen (nuper baptizatis manus ad accipiendam Spiritus sancti gratiam imponeret). Alkuin schreibt ad Odyin. presb.: „Hierauf erhält er (der Getaufte und mit dem Fleisch und Blute Christi Genährte) durch die Handauflegung des höchsten Priesters den Geist der siebengestaltigen Gnade.“ Gerade so schreibt auch Rhabanus Maurus lib. 1. de instit. cleric. (§. 9). Wie diese kirchlichen Schriftsteller, so äußern sich auch mehrere Provinzial-Konzilien des 9. Jahrhunderts. In dem 33. Kanon des Conc. Parisiensis vom J. 829 heißt es: „Es ist uns berichtet worden, daß in einigen Provinzen die meisten Bischöfe nach dem Genuß von Speis' und Trank feierlich durch die Auflegung der Hände den h. Geist zu ertheilen pflegen;“ und es wird dann den Bischöfen die Weisung ertheilt, nüchtern die h. Handlung zu vollbringen. Auch wird darin vorgeschrieben, mit Ausnahme der Nothfälle, nur zu Ostern und Pfingsten den Gläubigen den h. Geist durch die Auflegung der Hände zu ertheilen. Dieselbe doppelte Vorschrift gibt das Concilium Meldense vom J. 845. (Can. 7. de consecrat. distinct. 5.). Auch viele griechische Väter binden die Mittheilung des h. Geistes an die Handauflegung. Einige derselben, wie Irenäus und Chrysostomus, sind oben (in §. 5) vorgekommen. Noch andere, besonders spätere, nennt Gau in der oben genannten Abhandl. §. 4. Endlich sagt Papst Siricius epist. 1. c. 1. (sieh die ganze Stelle in §. 5) ganz allgemein, der ganze Orient und Occident nehme, gemäß dem Beschlusse des Konzils (nämlich des ersten von Nicäa Can. 8.), die von den Ketzern (gültig) Getauften in den Schooß der Kirche auf durch die Auflegung der bischöflichen Hand unter alleiniger Anrufung des siebengestaltigen Geistes — wenn anders dieser Papst wirklich von der konfirmatorischen und nicht vielmehr von einer bloß rekonziliatorischen Handauflegung spricht. Nach Schrift und Tradition muß also wohl die Handauflegung bei dem Sakramente der Firmung als wesentlich erachtet werden.

Aber auch die Chrismation (§. 7)? Die Apostelgeschichte thut ihrer keine Erwähnung; wohl aber einige Briefe der Apostel. So heißt es II Kor. 1, 21, 22: „Gott ist's der uns, sammt euch, gestärkt in Christo, und uns gesalbt (χρισας) hat; der uns auch das Siegel aufgedrückt, und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat." Jedoch kann der Ausdruck gesalbt auch metaphorisch, von der Salbung mit dem h. Geiste, zu verstehen sein; und das um so mehr, als auch die Phrase: der uns das Siegel aufgedrückt, offenbar metaphorisch zu verstehen ist. Hierzu kommt noch, daß beide Ausdrücke: — gesalbt sein von Gott und besiegelt sein von Gott — von Christus selbst gebraucht werden: der erste Apostelg. 4, 27. 10, 38, der zweite Joh. 6, 27; und man doch bei Christus gewiß nicht an eine materielle Salbung wird denken wollen. Man kann hiergegen nicht einwenden wollen, der Apostel müsse doch eine äußere Salbung im Auge haben, um sich des Ausdrucks Salben im metaphorischen Sinne bedienen zu können (so wie, wenn von einer Abwaschung von Sünden die Rede sei, auf das Materielle der Taufe angespielt werde): denn nicht erst im Christenthum, sondern schon im Judenthum war das Salben üblich; und so konnte der Apostel seine Metapher von diesem schon im Judenthume und überhaupt im ganzen Morgenlande üblichen Gebrauche hernehmen. Das Gesagte gilt auch von I Joh. 2, 20: „Ihr aber habt die Salbung von dem, der heilig ist, und wisset Alles." Die h. Schrift thut also nicht mit Gewißheit der Chrismation Erwähnung. Aber sehr ausdrücklich und oft erwähnen ihrer die Väter, besonders die griechischen, und zwar schon von den ältesten Zeiten her (§. 7). Theophilus Antiochenus leitet sogar lib. 1. ad Autol. c. 12, von dieser Chrismation den Namen Christen ab: „Wir werden deßwegen Christen (χριστιανοι) genannt, weil wir mit dem Oele Gottes gesalbt werden (χριομεθα)." Und über-

haupt legen ihr alle Väter, welche davon Meldung thun, eine große Wichtigkeit bei. Wenn nun aber auch hiernach der Ursprung der Chrismation in die apostolische Zeit gesetzt werden zu müssen scheint *); so folgt daraus doch noch nicht, daß dieselbe ein wesentlicher Bestandtheil der Firmung sei; sondern man kann immer noch ganz wohl mit dem Concilio Moguntino vom J. 1549 c. 18. annehmen, die Apostel hätten Anfangs bloß die Hände aufgelegt (welches allein ja auch die Apostelgeschichte berichtet); sie hätten aber nachher auch die Chrismation hinzugefügt **), um, nachdem die äußeren oder sichtbaren Wirkungen des h. Geistes aufgehört, die innere und geistliche Salbung (mit dem h. Geiste) zu repräsentiren, ohne darum jedoch die Chrismation selbst für absolut nothwendig zur Ertheilung des h.

---

*) „Denn was nicht von den Konzilien angeordnet worden, sondern in der Kirche allzeit in Uebung gewesen ist; das wird mit allem Rechte von der Autorität einer apostolischen Tradition abgeleitet" — sagt der h. Augustin lib. 4. de bapt. cont. Donatist. c. 24.

**) Hinzugefügt, nicht: an die Stelle der Handauflegung gesetzt, wie Einige meinen. Die betreffenden Worte jenes Konzils sind: „Diligenter populum instruant (*parochi*), cur hoc sacramentum ab initio *sola manuum impositione* exhibitum, mox sub ipsis Apostolorum temporibus ex eorumdem traditione *adhibita* (nicht: *substituta*) chrismatis unctione coeperit conferri. Nam cum in initio Spiritus sanctus ad evidentiorem recentis adhuc fidei commendationem signo visibili influeret; confirmatis externa unctione, quae illam internam *designaret*, tunc non erat opus. Postea vero adulta ecclesia et stabilita fide, cum signa externa apparere cessaverunt, nec iam amplius Spiritus s. visibiliter descenderet, mox in locum visibilis signi unctio chrismatis adhiberi coepit, quae his, qui confirmarentur, internam et spiritualem unctionem *repraesentaret*, ut quid intus agatur per gratiam, foris aliquo visibili signo innotescat, et verbi fidem externi elementi similitudo confirmet."

Geistes zu erklären. Für die Richtigkeit dieser Annahme sprechen aber mehrere sehr gewichtige Gründe. Zuvörderst ist es hiefür von großer Bedeutung, daß die Väter, wenn sie der Handauflegung und Chrismation zugleich erwähnen, die Ertheilung des h. Geistes immer nur der Handauflegung, und nie der Chrismation zuschreiben, dieser vielmehr öfter eine andere Wirkung zuzulegen pflegen. So schreibt Tertullian de resurrect. carn. cap. 8. Der Salbung die Weihung der Seele, dagegen der Handauflegung die Erleuchtung mit dem h. Geiste zu. Nach Cyprian epist. ad Iubai. erhalten die Getauften durch die Handauflegung den h. Geist, dagegen durch das Siegel des Herrn, d. h. durch die Besiegelung mit dem Chrisma *), die Vollendung. [Siehe diese beiden Stellen in §. 5.] Papst Innozenz I. in epist. ad Decentium Eugubinum cap. 3 schreibt: „Was aber die Besiegelung der Kinder betrifft (de consignandis infantibus), so ist offenbar, daß sie von keinem Andern als dem Bischofe geschehen dürfe. Denn obwohl die Presbyter Priester **) sind, so haben sie doch nicht den Gipfel des Pontifikats (pontificatus apicem). Daß es aber den Bischöfen allein zustehe, entweder zu besiegeln oder den Tröster, den Geist zu ertheilen (ut *vel* consignent *vel* paraclitum Spiritum tradant), beweiset nicht bloß der kirchliche Gebrauch, sondern auch jene Stelle in der Apostelgeschichte, worin es heißt, Petrus und Johannes seien nach Samaria gesendet worden, um den bereits Getauften den heil. Geist mitzutheilen. Denn den Presbytern, mögen sie in Abwesenheit oder in Gegenwart des Bischofs taufen, ist zwar

*) Denn daß unter dem Signaculum dominicum die unctio chrismalis zu verstehen sei, erhellet aus der Vergleichung dieser Stelle mit der des Tertullian, noch mehr aber aus der folgenden.

**) Einige Manuskripte haben *secundi* sacerdotes. Cfr. Coustant Epistolae Roman. Pontificum p. 857.

erlaubt, die Getauften mit dem Chrisma zu salben (auf dem Scheitel), aber mit solchem, was von dem Bischofe geweiht worden; jedoch ist es ihnen nicht erlaubt, die Stirne mit demselben Oele zu besiegeln, was allein den Bischöfen zukommt, wenn sie den Geist, den Tröster mittheilen." Innozenz unterscheidet in dieser Stelle die Besiegelung ausdrücklich von der Mittheilung des h. Geistes; jene geschieht nach ihm durch die Salbung der Stirne mit dem Chrisma, und diese? wodurch geschieht ihm diese? unstreitig, wie auch alle lateinischen Väter lehren, durch die Handauflegung des Bischofs. Diesem steht nicht entgegen, was Innozenz am Schlusse jener Stelle sagt: denn damit will derselbe offenbar nicht sagen, durch die Besiegelung der Stirne mit dem Chrisma als solche werde der h. Geist mitgetheilt; sondern er will damit sagen: zur Zeit, wo die Bischöfe die Stirne der Gläubigen mit dem Chrisma besiegeln, da ertheilen sie auch den h. Geist, aber durch die Handauflegung. Eine Autorität für die Richtigkeit dieser ganzen Auffassung des Papstes Innozenz, wenn nach dem Gesagten noch eine solche Autorität nöthig sein sollte, haben wir an dem Concilium Hispalense II. v. J. 619, welches cap. 7 erklärt: „dem einfachen Priester komme es nicht zu: den Getauften oder von einer Ketzerei Bekehrten durch die Auflegung der Hand den Tröster, den Geist, mitzutheilen, das Chrisma zuzubereiten, die Stirnen der Getauften mit dem Chrisma zu bezeichnen u. s. w." Wenn nun aber die Väter die Mittheilung des h. Geistes nur der Handauflegung, der Chrismation dagegen eine andere Wirkung zulegen; dann müssen sie doch die Chrismation nicht als wesentlichen Bestandtheil des Sakraments der Firmung als des Sakraments der Geistesmittheilung betrachtet haben. Von nicht geringerer Bedeutung ist zweitens der Umstand, daß man von den ältesten Zeiten her den einfachen

Priestern wohl die Gewalt, den Getauften mit dem (vom Bischofe zubereiteten) Chrisma zu salben *), nicht aber (wenigstens nicht in der lateinischen Kirche) die Gewalt, mittelst der Handauflegung den h. Geist zu ertheilen, eingeräumt hat. Diese doppelte Thatsache erhellet aus der vorhin angeführten Stelle des Papstes Innozenz I. in epist. ad Decentium Eugubinum, und wo möglich noch bestimmtere aus folgender Stelle des Theodulphus Aurelianensis (gest. 821) lib. de bapt. c. 17: „Daß also die Priester die Getauften wohl mit dem Chrisma salben, nicht aber mittelst der Handauflegung ihnen den h. Geist mittheilen können, ist ein alter, von den Aposteln überkommener Gebrauch der Kirche.“ Erhellet nicht hieraus auf das unzweideutigste, daß zur Mittheilung des h. Geistes einzig die Handauflegung, und nicht auch die Chrismation erforderlich sei? Was jedoch dieses Argument erst recht kräftig macht und die Sache, so viel ich sehe, durchaus entscheidet, ist der Umstand, daß die priesterliche Chrismation der bischöflichen ganz gleichgestellt, und doch noch nachher, falls jene bereits statt gefunden hatte, dem Getauften und Gesalbten die Hand von dem Bischofe Behufs der Mittheilung des h. Geistes aufgelegt wurde. Daß die Chrismation des Priesters der des Bischofs an Werth gleichgestellt

*) nämlich auf dem Scheitel, nicht auf der Stirne: weil sie, wie Innozenz I. und das Conc. Hispal. II. an den angeführten Orten sagen, nicht den Gipfel des Pontifikats haben, als welcher allein den Bischöfen zukomme „auctoritate canonum“ — setzt dieses Konzil hinzu — „ut per hoc et discretio graduum et dignitatis fastigium summi pontificis demonstretur.“ Jedoch war Papst Gregor d. Gr nicht abgeneigt, den einfachen Priestern auch die Salbung der Stirn mit dem Chrisma zu gestatten, wenn sonst Verdruß oder eine andere Inkonvenienz veranlaßt würde. Man sehe dessen Epistol. ad presbyteros Calaritanos epistol. lib. 4 epist. 26.

worden sei, erhellet schon daraus, daß alle Väter und Konzilien, welche dem Priester die Gewalt das Chrisma zu ertheilen zulegen, zwischen der Chrismation des Priesters und der des Bischofs keinen Unterschied machen, sondern ganz allgemein sagen, der Priester dürfe das Chrisma ertheilen. Ja dadurch, daß die Väter und Konzilien die Macht das Chrisma zu ertheilen dem Priester nur im Falle der Noth oder aus einer andern gerechten Ursache zulegen*), geben sie unzweideutig zu erkennen, daß die Chrismation des Priesters dieselbe sei, welche eigentlich dem Bischof zukomme; und doch schreiben sie nie dieser Chrismation, sondern nur der durch den Bischof geschehenden Handauflegung die Mittheilung des h. Geistes zu. So sagt das Concilium Epaonense vom J. 517 cap. 16: „Wir erlauben den Priestern, wegen des Heiles der Seelen, welches wir in Allen wünschen, den ohne Hoffnung krank darnieder liegenden Häretikern, wenn diese sich sofort bekehren wollen, mit dem Chrisma zu Hülfe zu kommen, welches auch alle Gesunden, die sich bekehren wollen, von dem Bischofe zu erhalten suchen sollen." Also nur die gesunden Konvertiten, welche eben, weil sie gesund waren, das Chrisma von dem Priester nicht erhielten, sollen dasselbe nachher von dem Bischofe zu erhalten suchen; nicht aber die wieder genesenen Kranken, welche es bereits von einem Priester empfangen hatten: doch der beste Beweis, daß die priesterliche Chrismation für dieselbe galt, welche der Bischof zu ertheilen pflegte. Dieselbe Verordnung erließ schon früher,

*) Nur sollte der Priester nicht die Stirn, sondern den Scheitel des Getauften mit dem Chrisma salben. Wie wenig aber dieser Unterschied zu bedeuten habe, erhellt daraus, daß Papst Gregor d. Gr. auch aus geringfügigen Ursachen den Priestern gestatten wollte, die Chrismation auf der Stirne vorzunehmen. Siehe die vorige Note.

im Jahre 441, das Conc. Arausic. I. can. 1: „Die Häretiker können in Todesgefahr, wenn sie katholisch werden wollen, in dem Falle, daß kein Bischof vorhanden ist, von den Priestern mit dem Chrisma und Segen besiegelt werden.“ Selbst die Chrismation einiger Schismatiker, wie der Donatisten, wurde als gültig erachtet, und daher denen, die sich zur Kirche wendeten, nur die Hand, Behufs der Mittheilung des h. Geistes, aufgelegt. Daß die Chrismation der Donatisten als gültig erachtet und daher nicht wiederholt wurde, erhellet aus Optatus Milevit. lib. 7. de schism. Donat., sowie aus Augustinus lib. 2. cont. epist. Parmen. cap. 10 und cont. liter. Petil. l. 2. c. 10. Daß aber doch dem von den Donatisten mit dem Chrisma Gesalbten bei seiner Rückkehr zur Kirche die Hand Behufs der Geistesmittheilung aufgelegt wurde, erhellet aus des Alcimus Avitus, Bischofs von Vienne (gest. 527), epist. 24. ad Stephanum episc. Lugd., worin derselbe auf die Frage, wie ein Donatist in die Kirche aufzunehmen sei, antwortet: „Die Handauflegung ertheilet der Person, wovon ihr mir schreibt, und von welcher gewiß ist, daß sie außer der Taufe auch die Besiegelung mit dem Chrisma empfangen hat.“ Also nur die Hand soll einer solchen Person, Behufs der Geistesmittheilung *), aufgelegt, und nicht die Chrismation nochmal ertheilt werden. Endlich erklärt dasselbe Concilium Arausicanum I. Can. 2. ganz allgemein, daß die Wiederholung der Chrismation durch den Bischof bei Ertheilung der Firmung nicht nöthig sei: „Nullum ministrorum, qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia

*) Daß diese Deutung richtig sei, setzt der 8. Kanon des Concilii Arausic. I. v. J. 441 außer Zweifel: „Si ad ecclesiam aliquis de Affrorum seu Donatistarum haeresi venerit et in Patre et filio et Spiritu s. baptizatus est, *manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum sanctum.*“

inter nos placuit, semel (andere Lesart: simul) chrismari. De eo autem, qui in baptismate, quacunque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur; nam inter quoslibet chrismatis ipsius nonnisi una benedictio est, non ut praeiudicans quidquam, sed *ut non necessaria habeatur repetita chrismatio.*" Zwar hat der zu Anfang dieses §. genannte Abt von St. Cyran das *non* vor *necessaria* weggestrichen, so daß das Conc. Araus. sagte, die Wiederholung der Chrismation durch den Bischof *) bei der Firmung wäre nothwendig. Allein einmal haben, wie Sirmond nachweiset, die besten und ältesten Handschriften das *non*. Und dann auch paßt die Deutung jenes Abtes gar nicht in den Zusammenhang: denn wozu die Erinnerung des Bischofs, daß der Getaufte das Chrisma nicht erhalten habe, wenn in jedem Falle die Chrismation bei der Firmung statt haben soll, auch dann, wenn das Chrisma schon einmal, bei der Taufe, ertheilt worden! Noch mehr: die Väter von Orange geben als Grund, warum der Bischof in Kenntniß gesetzt werden soll, ob der Getaufte das Chrisma bereits erhalten oder noch nicht erhalten habe, an, für die Getauften und zu Firmenden gebe es wesentlich nur Eine Chrismation (nam inter quoslibet chrismatis ipsius nonnisi una benedictio): konnten sie dann aber noch mit Vernunft die Wiederholung derselben für nothwendig erklären wollen? . . . **).

---

*) Unter Sacerdos ist unstreitig der Bischof zu verstehen. Vgl. die Tübing. theol. Quartalschr. 1821. S. 564—8.

**) Allmählig wurde es freilich Sitte, und heutzutage ist diese Sitte allgemein, die Chrismation bei der Firmung sowohl als bei der Taufe zu ertheilen; anfänglich fand aber ohne Zweifel nur eine einmalige Chrismation statt: was außer den oben angeführten Gründen besonders noch der Umstand beweiset, daß die Griechen eine besondere Chrismation für die Taufe gar nicht haben. Bekannt ist übrigens, daß in der lateinischen Kirche die Salbung bei

Ich kann daher gar nicht zugeben, daß das Conc. Araus. mit jenem Kanon etwas anderes sagen wolle, als was ich es vorhin damit sagen ließ. Und was ist dann offenbarer, als daß darnach die Chrismation kein wesentlicher Bestandtheil der Firmung ist?

Ich glaube hiermit zur Genüge nachgewiesen zu haben, daß die Chrismation nicht als wesentliches Erforderniß zum Sakrament der Firmung angesehen werden könne *). Allerdings binden die Väter die Mittheilung des h. Geistes zuweilen auch an die Chrismation (vgl. §. 7); allein mit der Chrismation ist durch die Natur der Sache eine Handauflegung verbunden, und diese Handauflegung ist auch, wie wir später sehen werden, schon hinreichend und darum einzig erforderlich zum Sakramente der Firmung; da aber die Chrismation bei der ganzen Firmungshandlung so sehr vor der Handauflegung hervorsticht, und auch die Wirkung dieses Sakraments besser als die Handauflegung bezeichnet (vgl. den folgenden §.): so konnte es wohl geschehen, daß die Väter zuweilen dem mehr hervorstechenden, aber in der That nicht wesentlichen Bestandtheile der Handlung zuschrieben, was eigentlich dem mehr in den Hintergrund getretenen, aber doch wesentlichen Bestandtheile zukommt. Aber hat nicht das Concilium Trid., und schon vor diesem Papst Eugen IV. entschieden, daß die Chrismation ein wesentliches Erforderniß zum Sakrament der Firmung sei? Auch das nicht. Wohl heißt es in dem Decreto pro Armenis: „Das zweite Sakrament ist die Firmung, dessen Materie das Chrisma ist, welches bereitet wird aus Oel, das den Glanz des Gewissens

der Taufe und der Firmung mit demselben Chrisma geschieht.

*) Gau findet hierfür noch andere Gründe in den Liturgien der Lateiner und Griechen. Man sehe dessen oben genannte Abhandlung §. 8. unter V.

bezeichnet, und aus Balsam, welcher den Geruch eines guten Rufes bezeichnet, (beides) gesegnet durch den Bischof." Allein es ist zu bemerken, daß dieses Dekret nicht von einem allgemeinen Konzil, sondern bloß von einem Papste erlassen wurde und darum nicht als unfehlbare Glaubensnorm angesehen werden kann, zumal dasselbe nicht an die ganze Kirche gerichtet, sondern eine bloße Instruktion für ein neubekehrtes Volk ist. Gesetzt aber einmal, das Decretum ad Armenos wäre eine für die ganze Kirche verbindliche, ja unfehlbare Glaubensnorm; so wäre der bisher besprochene streitige Gegenstand doch noch nicht erledigt; weil es sich nicht bestimmt darüber erklärt, ob die Chrismation wirklich materia *essentialis* oder bloß materia *integralis* sive mere *accidentalis* sei. Und damit man ja nicht meine, als ob die hier gemachte Unterscheidung aus der Luft gegriffen sei, will ich nur daran erinnern, daß in demselben Dekret für die Materie des Sakraments der Weihe das erklärt wird, durch dessen Ueberreichung die Weihe konferirt werde, als da sei bei der Weihe zum Presbyterat die Darreichung des Kelches mit dem Weine und der Patene mit dem Brode, bei der Weihe zum Diakonat die Darreichung des Evangelienbuches u. s. w.; wo aber doch jeder Theologe zugibt, daß dieses und jenes nur accidentale Materie des Sakraments der Weihe zum Presbyterat, Diakonat u. s. w. sei. Und überhaupt ist ja allgemein anerkannt, daß in dem fraglichen Dekrete sich mehrere Vorschriften z. B. über äußere Bestandtheile der einzelnen Sakramente befinden, die entweder gar nicht zur Wesenheit derselben gehören (wie die eben genannten), oder die doch nicht als dazu gehörend erwiesen werden können (wie z. B. die Beimischung des Wassers zu dem Weine in dem Kelche der Eucharistie). Und — was wohl zu merken — könnte auch wohl noch salva fide über die Materie (das äußere Zeichen) des Sakraments der Firmung gestritten werden (was doch alle

Theologen zugeben), wenn jene Aeußerung in dem Decreto ad Armenos als eine feierliche Entscheidung über unsern Gegenstand anzusehen wäre? Wenn es übrigens in demselben weiter heißt: „Loco autem illius manus impositionis (nämlich der Apostel) datur in Ecclesia Confirmatio;“ so ist damit offenbar nur gesagt: „Jener Handauflegung der Apostel entspreche das was man jetzt Konfirmation nenne *).“ — Das Conc. Trid. anathematizirt sess. 7. can. 2. de Sacram. Confirm. den, der da sage, „diejenigen seien injuriös gegen den h. Geist, welche dem geweihten Chrisma der Firmung irgend eine Kraft zuschreiben;“ woraus aber bloß folgt, es könne ohne Unbill gegen den h. Geist dem Chrisma eine gewisse Kraft zugeschrieben werden; wobei dann, worauf es doch hier eigentlich ankommt, ganz unausgemacht gelassen wird, ob diese Kraft aus der Einsetzung Christi dem Chrisma einwohne (ob nämlich das Chrisma von Christus als die Materie der Firmung angeordnet sei), oder ob diese Kraft bloß stamme aus dem Segen und Gebete der Kirche — wie das mit allen Sakramentalien der Fall ist. **) — Endlich enthalten auch die heutzutage üblichen Worte des Bischofs bei Ertheilung der Firmung: „Ich bezeichne Dich mit dem Zeichen des Kreuzes und firme Dich mit dem Chrisma des Heiles,“ noch gar keinen Beweis für die Erforderlichkeit der Chrismation zum Sakramente der Firmung; so wenig als die heutzutage üblichen Worte bei Ertheilung des Sakraments der Letzten Oelung einen Beweis für die Sündennachlassung als die primäre Wirkung dieses Sakraments enthalten***). Da

*) So auch das Konzil von Sens im J. 1528: „Tunc (zur Zeit der Apostel) impositionis manuum, nunc confirmationis appellatum est sacramentum.“

**) Cfr. Wiest, tom. 6. p. 415. und Chrismann, regul. fid. cath. §. 212. not. 2.

***) Vgl. dieser Zeitschr. 30 Heft S. 67.

übrigens die Chrismation, wie aus dem folg. §. erhellen wird, das passendste Symbol der Wirksamkeit der Firmung ist; so konnte es recht wohl, ohne darum wesentlich nothwendig zu sein, in der Firmungsformel ausdrücklich genannt werden.

Anmerkung. Weil ich die Chrismation überhaupt nicht als wesentliches Erforderniß zum Sakrament der Firmung betrachte, so kann ich insbesondere auch die Beimischung des Balsams zum Oele*), sowie die Weihe des daraus gefertigten Chrisma durch den Bischof, nicht als wesentlich ansehen; worin mir übrigens auch die Theologen beipflichten, welche die Chrismation selbst für wesentlich halten. Man sehe in dieser Hinsicht z. B. Stattler, §. 485. *******, Waibel, Dogm. d. Rel. J. Ch. XVII—XX. Abhandl. S. 236, 246, 247 und Perrone praelect. theolog. vol. 6 num. 78 et 79 de confirmatione. Alles dieses ist nur de praecepto Ecclesiae.

§. 11. Fortsetzung. Sinn und Bedeutung der Chrismation. Wirksamkeit derselben.

Wenn denn nun aber die Chrismation kein wesentliches Erforderniß zum Sakramente der Firmung ist, wozu dient dann dieselbe? Welches ist ihr Sinn und ihre Bedeutung? Ist sie ein bloßes Symbol oder ist sie noch etwas mehr?

Ohne Zweifel soll die Chrismation die Wirkung der Handauflegung, die Mittheilung des h. Geistes, bezeichnen oder sinnbilden, indem die Mittheilung und Wirksamkeit des h. Geistes gar gewöhnlich in der h. Schrift unter dem Bilde einer geistlichen Salbung vorgestellt wird. Man sehe

*) Die Griechen nehmen zum Chrisma Oel, Balsam und 35 andere Gewürze, die Goar aufzählt. Vgl. Binterim I. 1. S. 237.

z. B. Luk. 4, 18. Apostelg. 10, 38. I Joh. 2, 20, 27. Eben so bezeugt der h. Augustin lib. 2. Cont. Maximin. Arian. c. 16, lib. 15 de trinit. c. 26 und tractat. 3. in epist. I. Ioann., daß durch die Salbung, womit die Getauften gesalbt werden, in der h. Schrift die innere Salbung des h. Geistes symbolisirt werde. Dasselbe lehren außer Innozenz III. (lib. 1. decretal. tit. 15. cap. 1.) auch die Konzilien von Mainz (v. J. 1549) und von Konstanz (v. J. 1567) p. 1. tit. 19. c. 2: die Aeußerung jenes ersten Konzils sieh in der zweiten Note des vorigen §. Insbesondere sinnbildet die Chrismation sehr schön jene Wirkung des h. Geistes, welche ihrer körperlichen Wirkung entspricht: wie nämlich durch die Salbung der Körper, so wird (nach §. 9) durch den h. Geist die Seele gestärkt und gekräftigt — im Glauben und zum Kampfe für den Glauben wider alle Feinde desselben. Sehr bezeichnend hiefür ist auch folgende Stelle des Cyrillus Hieros. Catech. myst. 3: „Nach der h. Taufe und dem mystischen Chrisma, angethan mit den Waffen des h. Geistes, kämpfet wider die feindlich uns entgegenstehende Macht, sprechend: Alles vermag ich in dem der mich stärkt.“ Dasselbe gilt auch von den Worten des Bischofs bei der Salbung des Firmlings: „Ich befestige (confirmo) dich mit dem Chrisma des Heiles.“ Die Chrismation wäre demnach ein sichtbares Symbol der unsichtbaren Salbung des h. Geistes, insbesondere derjenigen Wirkung des h. Geistes, welche ihrer körperlichen Wirkung entspricht, nämlich der Stärkung und Kräftigung im Glauben und zum Kampfe für den Glauben wider alle Feinde desselben. Welche mystische Bedeutungen die einzelnen Bestandtheile des Chrisma sonst noch haben, haben wir bereits im vorigen §. von Papst Eugen IV. *) gehört. Hören wir jetzt noch, welche

*) Aehnlich Innozenz III. lib. 1. decretal. tit. 15.

Bedeutung nach demselben Papste die Salbung auf der Stirn hat: „Auf der Stirn, dem Sitze der Schamhaftigkeit, wird der Firmling gesalbt, auf daß er sich nicht schäme, Christi Namen zu bekennen *), und besonders das Kreuz dessen, der den Juden zwar ein Aergerniß, den Heiden aber eine Thorheit ist."

Nach den Aeußerungen der Väter kann jedoch die Salbung mit dem Chrisma (die Chrismation) kein bloßes solches Symbol sein, sie muß auch eine eigene Wirkung haben. Tertullian sagt de baptismo cap. 7: „Diese Salbung geschieht zwar an uns auf eine fleischliche Weise, aber ihre Wirkung ist geistlich .... Hierauf legt man die Hand auf u. s. w." Derselbe sagt de resurrect. carn. cap. 8: „Das Fleisch wird gesalbt, auf daß die Seele (Gott) geweihet werde; ... das Fleisch wird durch die Handauflegung beschattet u. s. w." Cyprian in epist. ad Iubai.: „ ...., damit sie durch unser Gebet und unsere Handauflegung den h. Geist, und durch das Siegel des Herrn (*Signaculum dominicum* = die Besiegelung mit dem Chrisma) die Vollendung empfangen." [Sieh' diese Stellen alle ausführlich in §. 5]. Derselbe Cyprian sagt epist. 70. (ad Ianuar.): „die Salbung muß mit (an) dem Getauften vorgenommen werden, damit er .... die Gnade Gottes in sich haben könne." Cyrillus Alex. Comment. in Ioel. 2, 23: „Der Gebrauch des Oeles nach der h. Taufe bei den in Christo Gerechtfertigten trägt zur Vollendung derselben bei." Das Conc. Laodic. (vor dem J. 381) sagt gar can. 48: „Die, welche getauft werden, müssen nach der Taufe das überhimmlische Chrisma empfangen und des Reiches Christi theilhaftig werden." Nach diesen Aeußerungen läßt sich doch kaum in Abrede stellen, daß die Väter der Chrismation eine besondere und eigene Gnadenwirkung

*) So auch schon der h. Augustin in psalm. 144.

zugelegt haben. Auch läßt sich einzig unter dieser Voraussetzung erklären, warum man in dem christlichen Alterthum so sehr besorgt war, den Getauften das Chrisma zu ertheilen, so daß man im Falle der Noth auch den einfachen Priestern die Macht, es zu ertheilen, gestattete. Man sehe in dieser Beziehung das Conc. Epaonense vom J. 517. can. 16., Conc. Araus. I. v. J. 441 can. 1 (beide im vorig. §.) und Conc. Arelat. II. v. J. 455 can. 26.

Aber woher stammt denn nun die besondere Gnadenwirkung der Chrismation, und worin besteht dieselbe? Weil die Chrismation kein wesentlicher, von Christus selbst angeordneter, Bestandtheil des Sakraments der Firmung ist (§. 10), so kann die Gnadenwirkung derselben auch nicht aus der Einsetzung Christi (ex opere operato), sondern einzig aus dem Segen und Gebete der Kirche stammen. Für diese Ansicht sprechen außerdem noch besonders folgende Gründe. Erstens wurde das Chrisma (Oel) schon von den ältesten Zeiten her geweiht, und zwar nur von dem Bischofe. Schon Tertullian de bapt. cap. 7. (in §. 5) und Cyprian epist. 70. sprechen von der Salbung mit geweihtem Oele. Eben so sprechen von der Weihung, Heiligung des Chrisma oder Oeles (denn daß dem Oele schon von Anfang an Balsam beigemischt und aus dieser Mischung das Chrisma bereitet worden, läßt sich nicht erweisen) *): Basilius lib. 1. de spiritu s. c. 27. (welcher die Weihe des Taufwassers und des Salböls aus der geheimen Erblehre ableitet), Cyrillus Hierosol. catech. mystag. 3. und Gregorius Nyssenus orat. in bapt.

*) Bekanntlich ist der Brief des h. Papstes Fabianus (zwischen 236 und 251), worin es heißt, daß Christus selbst diese Mischung angeordnet habe, unächt. Vgl. Epist. Rom. Pontif. von Constant p. 118 ff. Erst in dem Sakramentar Gregors des Gr. wird des Balsams erwähnt.

Christi. Daß es nur vom Bischofe geweiht werden könne, sagen ausdrücklich die Konzilien (z. B. das Carthaginense II. v. J. 390 can. 3., das Carthagin. III. v. J. 397 can. 36., das Toletanum I. v. J. 400 can. 20. und besonders das Hispalense II. cap. 7. — dieses letzte sieh im vorigen §.) und Päpste (z. B. Innozenz I. epist. ad Decent. Eugub. cap. 3. — im vorig. §.), auch der Codex canonum ecclesiae africanae can. 6. Zweitens schreiben die Väter dieser Weihe ausdrücklich eine besondere Kraft zu. Cyrillus Hieros. sagt Catech. mystag. 3. n. 3: „Betrachte übrigens dieses Salböl nicht als eine bloße und geringe Salbe. Denn wie das eucharistische Brod nach der Anrufung des h. Geistes kein gemeines Brod, sondern der Leib Christi ist; so ist auch dieses h. Salböl nach der Anrufung (also nach der Weihung) keine bloße, oder wenn man lieber sagen will, keine gemeine Salbe mehr, sondern ein Chrisma Christi und des h. Geistes, welches durch die Gegenwart seiner (des h. Geistes) Gottheit wirksam (ενεργητικον) geworden ist." Und Gregorius Nyssenus sagt orat. in bapt. Christi: „Das mystische Oel ist wie der Wein vor der Benediktion von geringem Werthe; nach der Benediktion, welche vom h. Geiste ausgeht, hat Beides eine vorzügliche Wirksamkeit." Drittens endlich geht auch das ganze Gebet, welches bei der Weihe des Chrisma gesprochen wird, dahin, daß Gott demselben eine gewisse Kraft verleihen möge. Alles also spricht dafür, daß die besondre Kraft des Chrisma aus dem Segen und Gebete der Kirche stamme. Und diese besondere Kraft oder Gnadenwirkung des geweihten Chrisma, worin besteht sie? Unstreitig darin, den Getauften im Glauben zu stärken und zum vollendeten Christen zu machen. Nach Tertullian de bapt. cap. 7. wird die Seele durch die Salbung Gott (völlig) geweiht; nach Cyprian epist. 73. erhält der Christ durch das Siegel des Herrn

(mittelst des Chrisma) die Vollendung; nach dem Conc. Barcinonense vom Jahr 599 Can. 2 *) werden die Neubekehrten durch das Chrisma sogar konfirmirt. Die Chrismation wäre demnach gewissermaßen ein Ersatzmittel der Firmung für diejenigen, welche letztere nicht Gelegenheit haben zu empfangen: aber der h. Geist wird dadurch nicht ertheilt (§. 10); was auch noch besonders daraus erhellet, daß es von den Priestern stets nur heißt, sie dürfen das Chrisma ertheilen, aber nie, daß sie den h. Geist ertheilen. Hieraus (daß das Chrisma ein Ersatzmittel der Firmung ist) erklärt sich auch wieder der große Eifer des christlichen Alterthums in Ertheilung des Chrisma an die Getauften; daher besonders die den Priestern gestattete Gewalt, den Getauften, bei Gefahr des Todes oder bei sonstiger Noth, das Chrisma zu ertheilen **). Auch erklärt sich hieraus, wie der Chrismation die Namen des eigentlichen Sakraments der Firmung und zuweilen selbst die eigenste Wirkung derselben, die Mittheilung des h. Geistes, zugeschrieben werden konnten . . . .

§. 12. Fortsetzung. Nur die mit der Chrismation (durch die Natur der Sache) verbundene Handauflegung ist, erweislichermaßen, wesentlich.

Die h. Schrift und die Väter sagen ganz allgemein, daß durch die Handauflegung der h. Geist mitgetheilt

*) „Statutum est, ut, cum chrisma presbyteris dioecesanis pro neophytis *confirmandis* datur, nihil pro liquoris pretio accipiatur."

**) Papst Silvester I. soll zuerst den Priestern die Weisung gegeben haben, im Falle der Noth das Chrisma zu ertheilen. Wenigstens sagt der Bibliothekar Anastasius in dem Leben dieses h. Papstes: „Hic constituit, ut baptizatam liniat *presbyter* chrismate levatum de aqua: propter occasionem transitus mortis, et propter absentiam episcoporum necessitate addidit, ut a presbytero ungeretur."

werde. Da aber bei Ausspendung des Sakraments der Firmung, wenigstens wie sie heutzutage in der lateinischen Kirche statt hat, zwei Handauflegungen vorkommen, eine gleich zu Anfang des ganzen Firmungsaktes, wo der Bischof allen Firmlingen insgesammt unter Gebet die Hände auflegt (eigentlich: die Hände gegen alle Firmlinge ausstreckt — extendit manus versus omnes, sagt das Pontificale Romanum); und dann eine, die mit der Chrismation durch die Natur der Sache verbunden ist: so fragt sich, welche von diesen beiden Handauflegungen als wesentlich oder doch schon allein als hinreichend zu erachten sei.

Viele Theologen halten die erste für wesentlich und schon allein für hinreichend. Ich kann denselben nicht beistimmen. Denn die Bischöfe salben, das ist durchgängige Praxis *), auch diejenigen Firmlinge, welche bei der ersten Handauflegung nicht zugegen waren; und diese werden eben so gut als gefirmt angesehen, wie diejenigen, welche schon von Anfang des ganzen Aktes zugegen waren: doch der beste Beweis, daß, nach der kirchlichen Praxis, die erste Handauflegung nicht als wesentlich zu betrachten ist. Ich weiß zwar wohl, daß einige Theologen, welche diese Handauflegung für wesentlich halten, hierauf bemerkt haben, die zu Anfang statt findende Handauflegung gelte zugleich auch für die später

*) Auch Papst Benedikt XIV. nennt diese agendi ratio — *communiter recepta*, und sagt von derselben, daß sie durchgängig beobachtet werde (passim servari), ohne daß Jemand behaupte, daß die, welche bloß die mit der Chrismation verbundene Handauflegung empfangen, nicht gefirmt seien. De Synodo dioeces. lib. 13. cap. 19. n. 17. Doch lassen seit einiger Zeit an einigen Orten die Bischöfe beim Beginn der Firmungshandlung die Kirchenthüren schließen, damit Niemand mit dem Chrisma gesalbt werde, der nicht bei der ersten Handauflegung zugegen gewesen: die widerstreitenden Meinungen der Theologen haben diese Bischöfe zu dieser neuen Praxis veranlaßt. Cfr. Perrone de confirm. n. 76.

Kommenden mit; allein ich sehe dann nicht ein, warum die Bischöfe so beschwerliche Reisen machen, um ihren Diözesanen das Sakrament der Firmung zu ertheilen; und ich begreife sogar nicht, wie die Bischöfe keinen Anstand nehmen, viele derselben ohne dieses Sakrament dahin sterben zu lassen, indem sie doch, wenn jene Bemerkung gegründet wäre, ohne alle Mühe, etwa in ihrer Hauskapelle, die Hände über ihre ganze Diözese ausstrecken und so allen darin befindlichen Gläubigen dasselbe ertheilen könnten.... Ein zweiter Grund, daß die erste Handauflegung nicht wesentlich sei, findet sich in dem Pontificale Romanum: in demselben heißen die Firmlinge nicht schon nach der ersten Handauflegung, sondern erst nach der Chrismation Gefirmte, Confirmati. „*Omnibus confirmatis*, (früher heißen sie bloß *Confirmandi*) tergit Pontifex manus cum mica panis" — also nachdem Alle einzeln durch die mit der Chrismation verbundene Handauflegung gefirmt sind, soll der Bischof die Hände mit Brod abreiben. Endlich sagt wenigstens das Rituale Trevirense de confirmat. cap. 2. ausdrücklich, die erste Handauflegung sei nicht jene wesentliche, deren sich die Apostel zur Ertheilung des Sakraments der Firmung bedient hätten. Nach allen diesen Gründen muß also nicht die erste, sondern die zweite, mit der Chrismation (durch die Natur der Sache) verbundene, Handauflegung einzig als wesentlich oder doch als einzig erforderlich und darum auch schon allein als hinreichend angesehen werden. Eine Bestätigung hat diese Ansicht noch darin, daß Cyrillus Hierosolymitanus Catech. mystag. 3., und nach diesem auch die ganze griechische Kirche in ihren Euchologien, einzig von der Chrismation, und also auch einschließlich einzig von der mit der Chrismation verbundenen Handauflegung spricht*): denn ist es glaublich, daß diese Kirche eine

*) Das Rituale Trevir. sagt cap. 2. de confirm.: „Graeci (apud

Handauflegung bei Ertheilung der Firmung für wesentlich halte (und das müssen ja die Theologen, wogegen hier die Rede ist, annehmen: weil sie mit der lateinischen Kirche die Firmung der Griechen als ein gültiges Sakrament betrachten), ohne dieser Handauflegung in ihren Euchologien auch nur einschließlich Erwähnung zu thun? Dasselbe gilt von dem Decretum ad Armenos, worin einzig von der Chrismation die Rede ist. Ja Papst Innozenz III. sagt cap. *cum venisset* (lib. 1. decretal. tit. 15. cap. 1.) ausdrücklich: „Durch die Chrismation der Stirn wird die Handauflegung der Apostel bezeichnet (designatur), welche man mit einem andern Namen Konfirmation nennet: weil durch dieselbe der heil. Geist zum Wachsthum und zur Stärkung gegeben wird." Uebrigens finden sich gar oft bei Lateinern und Griechen beide Handlungen, die Chrismation und die Handauflegung, ausdrücklich in Eine Handlung verbunden. So bei Kaiser Michael Paläologus in epist. ad Gregor. X.: „Die Bischöfe ertheilen das Sakrament der Firmung durch die Auflegung der Hand, indem sie die Getauften mit dem Chrisma salben." So auch bei Beda in psalm. 29: „Jene Salbung, welche durch die Auflegung der Hand von dem Bischofe geschieht, und gewöhnliche Firmung genannt wird...." Das Concilium Pistense (Pistis — heutzutage le pont de l'arche an der Seine bei Rouen) vom J. 826 klagt (bei Hardouin Concil. tom. 5. pag. 561: „Jenen h. Geist, ... welchen wir durch Auflegung der bischöflichen Hand bei der Besiegelung (mit dem Chrisma) empfingen, haben wir durch unsere bösen Werke betrübt und von uns verscheucht: nämlich den Geist des Rathes und der Stärke u. s. w." Dieselbe Ausdrucksweise

---

quos verum Confirmationis sacramentum Ecclesia agnoscit) *nullam aliam manus impositionem adhibent, quam eam quae chrismationi est annexa.*

findet sich schon constitut. apost. lib. 7. c. 44., und später bei Eulogius (Patriarch von Alexandrien), Photius, Theophylaktus, Simeon Thessalonicensis; dann bei Rhabanus Maurus, Amalarius, Ivo Carnotensis, Innozenz III. u. A.; deren betreffende Aeußerungen man größtentheils sehen kann bei Stattler §. 485**, Liebermann tom. 4. par. 1. p. 285 und Brenner Geschichtl. Darstell. d. Verricht. der Firmung. S. 137. 153. 228. 229 u. an a. O.

Anmerkung. Ich stimme also in Betreff der Handauflegung und der Chrismation mit Dr. Gau (dem ich hiermit für manche Belehrung in seiner Abhandl. de valore manuum impos. etc. — siehe §. 10 zu Anfang — meinen Dank abstatte) ganz überein; und nur darin weiche ich von ihm ab, daß er die der Chrismation vorhergehende allgemeine, ich dagegen die mit der Chrismation durch die Natur der Sache verbundene besondere Handauflegung für wesentlich halte, und mit Recht für wesentlich halte, wenn anders die von mir dafür vorgebrachten Gründe stichhaltig sind, was ich allerdings glaube. Sirmond nennt es zwar einen lächerlichen Traum, die Berührung der Stirne mit dem Daumen bei der Chrismation für eine Handauflegung zu halten; allein der Bischof berührt, wenigstens nach jetziger Praxis, bei der Chrismation nicht bloß mit dem Daumen die Stirn, sondern er legt dabei auch die vier andern Finger, also die ganze Hand, auf die Stirn: sollte es wirklich ein lächerlicher Traum sein, die Handlung für eine Handauflegung zu halten? Uebrigens möchte ich gerne wissen, wie Sirmond die erste (allgemeine) Handauflegung gegen die oben vorgebrachten Gründe als wesentlich erweisen wollte! Und Sirmond, wohlgemerkt! ist gerade einer von den Theologen, welche die Handauflegung, und zwar die Handauflegung allein, als wesentlich zum Sakrament der Firmung ansehen. Derselbe wird also, falls die oben

vorgebrachten Gründe stichhaltig sind, auch wider Willen einräumen müssen, daß die mit der Chrismation verbundene Handauflegung schon als hinreichend und daher als einzig wesentlich zu betrachten sei.

§. 13. Schluß. Mit der Handauflegung muß eine entsprechende Gebetsformel verbunden sein.

Mit der Handauflegung muß eine entsprechende Gebetsformel verbunden sein, wenn durch dieselbe der heil. Geist mitgetheilt werden soll: denn die Handauflegung allein kann doch so wenig diese Wirksamkeit haben als die bloße Abwaschung mit Wasser schon den Menschen von Sünden zu reinigen und innerlich zu heiligen vermag. Das Gebet, dessen die Apostelg. 8, 15 erwähnt, ging, wenn wir den Ausdruck strenge nehmen, der Handauflegung vorher; indem es V. 17 heißt: „Hierauf (oder: dann, τότε, tunc — nachdem sie nämlich V. 15 für sie gebetet hatten, daß sie den h. Geist empfangen möchten) legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den h. Geist.“ Es wäre dann dieses Gebet ein bloßes Vorbereitungsgebet gewesen, dessen auch viele Väter erwähnen und wofür auch viele Rituale (besonders der lateinischen Kirche) Formulare enthalten. Daß dann aber auch dieses Gebet nicht als wesentlich betrachtet werden könnte, erhellet aus der in §. 12 erwähnten kirchlichen Praxis, wornach auch diejenigen als gefirmt angesehen werden, welche bei der ersten Handauflegung und dem damit verbundenen Gebete (welches dann eben jenes Vorbereitungsgebet wäre) nicht gegenwärtig waren: wird ja auch in der h. Schrift die Mittheilung des h. Geistes durchaus der Handauflegung zugeschrieben. Allein jenes τότε muß nicht eben strenge genommen werden: wenigstens ist nicht erweislich, daß es strenge genommen werden müsse; sondern Lukas kann damit auch wohl nur sagen wollen, Petrus und Paulus hätten über die von Philippus getauften Samariter den heil. Geist für sie erflehend, gebetet und denselben die Hände aufgelegt: in

welchem Falle dann von einem mit der Handauflegung verbundenen Gebete die Rede wäre. Und daß nur dieses Gebet wesentlich sei, erhellet aus der Praxis der Griechen und übrigen Orientalen, welche jenes andere (vorläufige) Gebet zur Anrufung des h. Geistes gar nicht haben. Vgl. Perrone Vol. VI. num. 82. de confirm. Auf die Einwendung, daß in dem Sakramentar des Papstes Gregor's des Gr., wie es zu Rom sowie von Pamelius und auch von Menard (aus einem sehr alten Codex zu Corbie) herausgegeben worden, und in mehreren andern Handschriften desselben Codex, sich keine andere Formel als jenes der Handauflegung vorhergehende Gebet finde; daß dieses auch mit dem von Amalarius lib. 1. de offic. eccles. c. 27 mitgetheilten Ordo Romanus der Fall sei; — auf diese Einwendung diene zur Antwort: Nach dem Zeugnisse des Mabillon fehlt in einigen Liturgien auch die Konsekrationsformel, sowie, nach Martene lib. 1. de antiq. eccl. rit. c. 2. art. 3; in einigen Sakramentarien die Taufformel; woraus aber doch Niemand wird schließen wollen, daß die Konsekrations- und Taufformel nicht wesentlich sei. Es hat damit wohl die Bewandniß, daß man das, was im täglichen Gebrauche und, wegen seiner Kürze, auch wohl allgemein bekannt war, mit Stillschweigen übergehen zu können glaubte. Endlich sagt Eugen IV. in Decret. ad Arm. ausdrücklich: „Die Form dieses Sakraments ist: Ich bezeichne Dich mit dem Zeichen des Kreuzes und firme Dich mit dem Chrisma des Heils im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes;" welche Worte aber unter der Chrismation und der damit verbundenen Handauflegung gesprochen werden, und als die für die Firmung erforderliche Formel seit dem 15. Jahrh. in der lateinischen Kirche durchaus im Gebrauche sind. Die in der griechischen Kirche schon wenigstens seit dem 4. Jahrh. gebräuchliche Formel: „Das Siegel der Gabe des h. Geistes," ist offenbar aus Ephes. 1, 13. 4, 30. II Kor. 1, 21, 22 entnommen und von

dem Conc. Constantinop. I. can. 7. vorgeschrieben. Uebrigens wären auch unstreitig andere äquivalente Formeln zur Gültigkeit des Sakraments hinreichend; wie sich denn auch wirklich in den verschiedenen Sakramentarien verschiedene Formeln finden — wie zu sehen bei Stattler §. 486** und bei Brenner, am a. O. S. 27 ff. Vgl. auch die Tübinger theol. Quartalschr. 1821 S. 562—3. Es versteht sich aber von selbst, daß der firmende Bischof sich streng an die Vorschrift seiner Kirche zu halten hat und davon durchaus nicht abgehen darf.

Anmerkung. Es dürfte vielleicht Jemand, bei der großen Verschiedenheit der Ansichten der Theologen über das äußere Zeichen des Sakraments der Firmung, auf den Gedanken kommen, es müsse also wohl dieses Sakrament oft ungültig ausgespendet werden. Allein diese Furcht wäre ungegründet, indem doch alle Theologen (mit Ausnahme der wenigen, welche die erste Handauflegung, gegen die durchgängige Praxis der Bischöfe so wie gegen das Pontificale Rom., für wesentlich halten) darin miteinander übereinstimmen, daß wenigstens die Chrismation mit der damit verbundenen Handauflegung und Gebetsformel zur Konstituirung des Sakraments der Firmung hinreiche, und die griechische Kirche so gut wie die lateinische dasselbe nie anders ertheilt, als eben mittelst dieser ganzen Handlung.

§. 14. Noch Einiges über die Einsetzung dieses Sakraments durch Christus.

Daß Christus dieses Sakrament, das Sakrament der Geistes-Mittheilung, eingesetzt habe, und eingesetzt haben müsse, ist bereits in §. 6 Num. 3 erinnert, und ersteres ist auch von dem Conc. Trid. sess. 7. can. 1. de sacram. in genere feierlich erklärt worden. Ob aber Christus selbst auch die Handauflegung als das Mittel der Geistes-Mittheilung angeordnet, oder ob er die Anordnung eines solchen Mittels den Aposteln überlassen

habe, ist nicht von dem Conc. Trid. entschieden worden, und daher hierüber Nichts de fide catholica. Doch ist das Erste viel wahrscheinlicher als das Zweite: weil die Apostel, als den getauften Samaritern der h. Geist mitgetheilt werden soll, nicht lange rathschlagen, welches äußere Zeichen anzuwenden sei, sondern unbedenklich die Handauflegung anwenden. Vgl. §. 6 unter Num. 3.

Anmerkung. Mehrere Scholastiker, wie Petrus Lombardus, Hugo a S. Victore, Jakob von Vitry, Petrus Aureolus, der h. Bonaventura, und selbst das Concilium Beneventanum vom J. 1374, hielten zwar die Firmung wie die Letzte Oelung für wahre Sakramente, meinten jedoch zugleich, Christus habe diese Sakramente nicht selbst eingesetzt, sondern sie einzusetzen seinen Aposteln durch den h. Geist eingegeben. Nicht wahrscheinlich; stimmt auch nicht mit jenem Tridentinischen Kanon überein. Alexander Alensis summ. part. 4. qu. 9. membr. 1. meint, das Sakrament der Firmung sei weder von Christus noch von den Aposteln eingesetzt worden, die Apostel hätten den ersten Gläubigen den h. Geist ohne sichtbares Sakrament mitgetheilt; das Sakrament selbst aber, nach Materie und Form, sei erst auf einem Konzil zu Meaux (J. 845) auf Eingebung des h. Geistes eingesetzt und ihm von demselben h. Geiste die Kraft zu heiligen verliehen worden. Allein diese Ansicht kann, nachdem das Konzil von Trient in jenem Kanon erklärt hat, alle Sakramente seien von Christus eingesetzt, nicht mehr salva fide gehalten werden. Auch ist es ja gar nicht wahr, daß die Apostel ohne Sakrament, d. h. ohne ein äußeres in die Sinne fallendes Zeichen, den h. Geist mitgetheilt haben: sie legten ja den Gläubigen unter Gebet die Hände auf. Thomas von Aquin lehrt summ. 3. part. qu. 72. art. 1. ad 1., Christus habe zwar das Sakrament der Firmung selbst und also unmittelbar, aber bloß verheißungsweise (non exhibendo, sed promittendo) eingesetzt, als er zu seinen Jüngern gesagt

Joh. 16, 7: „Wenn ich nicht hingehe, wird der Tröster nicht zu euch kommen; wenn ich aber hingehe, werde ich ihn euch senden.“ Estius bemerkt hierüber in lib. 4. sentent. dist. 7. §. 4: „Potest id, quod S. Thomas dicit, ita intelligi, ut negetur Christus hoc Sacramentum exhibuisse praesentia sua corporali, sicut exhibuit Sacramentum baptismi et eucharistiae. Et hanc arbitror esse mentem S. Doctoris.“ Und Le-Drouen de re sacramentaria lib. 3. cap. 2. qu. 6: „Christus instituit hoc Sacramentum non *exhibendo* sed *promittendo* (nämlich nach dem h. Thomas) .... et hoc ideo quia in hoc Sacramento datur plenitudo Spiritus sancti, quae non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem.“ Welche Deutung man aber auch zulassen mag: immer ist das Sakrament der Firmung nach Thomas von Christus eingesetzt. Doch genug hierüber.

§. 15. Ordentlicher Verwalter dieses Sakraments ist einzig der Bischof; außerordentlicher dagegen auch der Priester, dem die Gewalt dazu übertragen wird.

Nach Apostelg. 8 u. 19 haben nur die Apostel mittelst der Handauflegung den h. Geist mitgetheilt und also das Sakrament der Firmung gespendet: denn die Handauflegung des Ananias (Apostelg. 9, 17), der kein Apostel und ohne Zweifel auch kein Bischof war, kann nicht für die Spendung des Sakraments der Firmung an Saulus angesehen werden, weil sie der Taufe desselben vorherging und als Vorbereitung dazu diente, oder, was nach V. 18 vielleicht richtiger ist, eine bloß körperliche Wirkung, die Wiederherstellung seines Gesichtes, bezweckte. Die Väter nennen einzig die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe, als die Ausspender dieses Sakraments (vgl. §§. 5 und 7); und als Grund, warum bloß den Bischöfen und nicht den einfachen Priestern (wie viel weniger also noch den Inhabern der niederen Weihen) die Gewalt dieses Sakrament zu spenden

zukomme, geben Innozenz I. und das Concilium Hispalense II. vom J. 619 (siehe die bezüglichen Aeußerungen derselben in §. 10) an: weil nur die Bischöfe und nicht die Priester den Gipfel des Pontifikats haben, und damit (setzt das genannte Konzil hinzu) auf solche Weise sowohl der Unterschied in den Graden des geistlichen Berufes als auch die hervorragende Würde des Bischofs an Tag gelegt werde *). Tournely gibt tract. de Confirm. cap. 5 noch zwei andere, mehr innere Gründe dafür an. „Accedit ratio congrua duplex: *prima*, quod Confirmatio est complementum quoddam, quaedam et *perfectio Baptismi*; ut videre est in modo loquendi Patrum et Conciliorum: atqui *perficere* pertinet ad *Episcopos*, quorum ordo est et vocatur *Perficientium*. *Secunda*, quod per

---

*) Selbst die sogenannten Chorbischöfe hatten außer vielen Andern nicht die Gewalt die Firmung zu ertheilen. Nach Lib. 7. Capitularium Francor. cap. 423 (ex edit. Walter corp. iuris German. antiq. tom. 2.) soll kein Chorbischof es sich herausnehmen, „durch die Auflegung der Hand den h. Geist mitzutheilen, oder Priester, Leviten und Subdiakonen zu weihen..... als welche Verrichtungen alle den Bischöfen zukommen und nicht den Chorbischöfen oder Priestern, deren Charakter (formam) die Chorbischöfe, nach den Satzungen der Heiligen, tragen: maßen sie sich aber doch die eine oder andere dieser Funktionen an, so soll dieselbe ungültig sein, und sie selbst sollen aller kirchlichen Ehre gänzlich beraubt werden. Aehnliches enthält das capit. 424; und capit. 402 heißt es ganz allgemein, daß die Chorbischöfe, die nach jenen Kapitularien und besonders nach dem capit. 394 (auch nach dem Conc. Hispal. II. cap. 7. und dem Konzil von Regensburg vom J. 769 – siehe deren dießfällige Aeußerungen bei Brenner, Verricht. der Firm. S. 133–4) nichts als bloße Priester sind, nie den h. Geist haben mittheilen können. Doch scheinen nach ältern Kanonen (nach dem 13. Kanon des Concil. Ancyrani v. J. 315 und besonders nach dem 10. Kanon des Concilii Antioch. v. J. 341) manche Chorbischöfe wirkliche Bischöfe gewesen zu sein. Vgl. Tübinger theolog. Quartalschr. 1821. S. 428–9.

Confirmationem adscribitur quis *militiae* Christi, sicut per Baptismum adscribitur eiusdem *familiae*: atqui adscribere hominem militiae non pertinet nisi ad *Duces* et *belli Praefectus*; ergo." Am besten scheint mir jedoch das Argument oder vielmehr der Vergleich zu sein, womit der Catechismus Rom. qu. 11. de Confirm. n. 2. die Angemessenheit dieser Anordnung zu veranschaulichen sucht: „Ac iure quidem hoc factum esse, ut eiusmodi munus ad Episcopos deferretur, hac similitudine possunt Pastores declarare. Ut enim in extruendis aedificiis, et si fabri, qui inferiores ministri sunt, caementa, calcem, ligna et reliquam materiam parant atque componunt; absolutio tamen operis ad architectum spectat: ita etiam hoc Sacramentum, quo veluti spirituale aedificium perficitur, a nullo alio, nisi a summo sacerdote, administrari opus erat." — Eine feierliche Entscheidung, daß der Bischof der Ausspender des Sakraments der Firmung sei, gibt das Conc. Trid., indem es sess. 7. can. 3. de Confirm. denjenigen anathematizirt, welcher sage, der ordentliche Verwalter der h. Firmung sei nicht der Bischof, sondern jeder einfache Priester. Und schon in dem Decr. ad Arm. heißt es: „Der ordentliche Verwalter der Firmung ist der Bischof."

Aus diesen Entscheidungen erhellet, daß außergewöhnlich auch ein Anderer als der Bischof das Sakrament der Firmung ausspenden könne. Zwar wird man in der lateinischen Kirche bis auf die letzten fünf bis sechs Jahrhunderte kaum Ein gewisses Beispiel von der Uebertragung der Firmungsgewalt an einen einfachen Priester vorweisen können *); aber von

*) Denn es ist noch lange nicht so ausgemacht, wie Viele meinen, daß Papst Gregor d. Gr., indem er lib. 3. epistol. 26. den sardinischen Priestern erlaubte, die Getauften auf der Stirne mit dem Chrisma zu salben, denselben die Gewalt das Sakrament der Firmung auszuspenden ertheilen wollte. Der h. Papst hatte

dieser Zeit an finden sich mehrere Beispiele dieser Uebertragung an einfache Priester, besonders an Missionäre in heidnischen Ländern; wie Stattler §. 488, Brenner, Verr. d. Firm. S. 140—146 und Binterim, Denkw. I. 1. S. 226—7 nachweisen; womit noch zu vergleichen Pallavicino hist. Conc. Trid. lib. 9. cap. 7. num. 11 bis num. 17. In der griechischen Kirche findet sich dagegen die Uebertragung dieser Gewalt an einfache Priester

---

nämlich in einem Schreiben vom J. 595 (lib. 3. epist. 9.) den Priestern von Cagliari verboten, „die getauften Kinder mit dem Chrisma auf der Stirne zu bezeichnen;" und vorgeschrieben, diese Kinder bloß auf der Brust mit dem Chrisma zu bezeichnen, was die Bischöfe nachher auf der Stirne thun sollten. Als er aber vernahm, daß Einige an diesem Verbote Anstoß nahmen, schrieb er im folgenden Jahre an jene Priester (lib. 3. epist. 26): „Pervenit ad nos, quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate ungere in fronte eos, qui baptizati sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum usum veterem nostrae ecclesiae fecimus; sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus." Ohne Zweifel war jene Chrismation auf der Brust, welche Gregor in seinem ersten Schreiben den Priestern gestattete, nicht das Sakrament der Firmung: weil die Bischöfe nachher noch die Chrismation auf der Stirne vornehmen sollten. Läßt es sich denn nun aber wohl annehmen, daß der h. Kirchenlehrer bloß um des Anstoßes willen, den Einige an seiner Verfügung nahmen, jenen Priestern die Gewalt, das Sakrament der Firmung zu spenden, sollte verliehen haben? Da er zudem auch von einer Mittheilung des h. Geistes durch die Chrismation auf der Stirne ganz schweigt; so bleibt mir wenigstens kein Zweifel über die Natur dieser Chrismation übrig: es war diese Chrismation keine andere, als jene, deren Sinn und Bedeutung in den §§. 10 u. 11 erörtert worden ist. Ich könnte mich zur Bestätigung dieser Ansicht noch auf die richtigere Lesart baptizandi und baptizandos statt baptizati und baptizatos (man sehe die Note der Mauriner zu epist. 27. lib. 4. indict. 12) berufen; es sieht aber Jeder, daß ich dieser Hülfe gar nicht bedarf.

schon viel früher; und wahrscheinlich haben Hieronymus und Chrysostomus diesen Gebrauch der griechischen Kirche im Auge, wenn sie sagen, jener epist. 85. ad Evangelum *): „Was thut der Bischof, mit Ausnahme der Ordination, was der Priester nicht thut?" und dieser homil. 11. in epist. I. ad Timoth.: „Durch die bloße Ordination stehen sie (die Bischöfe) höher, und einzig dieses (die Gewalt zu ordiniren) scheinen sie mehr als die Priester zu haben **)." Daß aber einer solchen Uebertragung weder die h. Schrift noch die Tradition der ersten Jahrhunderte entgegen stehe, darf ich wohl kaum noch nachweisen. Die Apostelg. Kap. 8. sagt bloß, daß nicht der Diakon Philippus, sondern die beiden Apostel Petrus und Johannes den getauften Samaritern die Hände aufgelegt haben; nicht aber, daß diese Gewalt an einfache Priester (deren es vielleicht zu dieser Zeit noch gar keine gab) nicht übertragen werden könne. Eben so bezeugt auch die Tradition der ersten Jahrhunderte bloß, daß die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe, das Sakrament der Firmung ausgespendet haben [doch gilt das zunächst nur von den Lateinern, die Griechen jener Zeit beobachten mit wenigen Ausnahmen (z. B. Chrysostomus) über den Ausspender der Firmung ein tiefes Stillschweigen], nicht aber, daß die Gewalt dazu gar nicht an einfache Priester könne übertragen werden: vielmehr geben die Väter nicht undeutlich das Gegentheil zu erkennen. Hieronymus dialog. cum Lucifer. cap. 4. nennt es bloß eine in der Kirche herkömmliche Sitte, daß die Bischöfe den Getauften die Hände auflegen, die mehr zur Ehre des Pontifikats als nach dem Gesetze der Nothwendigkeit eingeführt

*) Doch wird von Einigen, wie von Binterim Denkw. II. 1. S. 57 ff. bezweifelt, ob dieser Brief von Hieronymus sei.

**) Diesem scheint jedoch die in §. 5 angeführte Stelle aus dessen 18. Homilie über die Apolg. entgegen zu sein.

sei (ad honorem potius sacerdotii quam ad legis necessitatem). Papst Innocenz I. epist. ad Decent. Eugub. (in §. 10) gründet diese Sitte auf den kirchlichen Gebrauch und auf das 8. Kapitel der Apostelgeschichte; auch spricht derselbe bloß von einem *non licere* presbyteris. In ähnlicher Weise äußert sich das Conc. Hispal. II. (in §. 10). Da endlich der Priester ein Gehülfe des Bischofs ist, dem dieser einen größern oder geringern Theil seiner Gewalt abtreten oder übertragen kann; so steht auch die Natur der Sache nicht entgegen.

Aber nun entsteht die Frage, ob die Gewalt zu firmen, die dem Gesagten zufolge auch dem einfachen Priester übertragen werden kann, ein Theil (eine Wirkung) des bischöflichen *Ordo* oder ob sie ein Theil der bischöflichen Jurisdiktion sei; und wer diese Gewalt den Priestern übertragen könne.

Antwort auf den ersten Theil dieser Frage. Unstreitig ist die Gewalt zu firmen ein Theil (eine Wirkung) des bischöflichen *Ordo*, nicht der bischöflichen Jurisdiktion: denn sonst müßte der erwählte und (vom Papste) bestätigte, aber noch nicht konsekrirte Bischof seine Diözesanen sofort proprio iure firmen können (er hat ja die bischöfliche Jurisdiktion); was aber allgemein verneint wird. Es fragt sich daher jetzt, ob dieser Theil des bischöflichen Ordo dem Priester schon mit dem Ordo presbyterii ertheilt werde; oder ob derselbe ein von dem Ordo presbyterii verschiedener Theil sei. Das Letzte kann nicht sein: weil bei der Uebertragung der Firmungsgewalt an einen Priester keine neue besondere Weihe statt findet; also muß das Erste sein. Jedoch muß man in diesem Falle mit den Theologen (wie Perrone nota ad num. 48. de Confirm.) zugleich annehmen, daß die Priester die Gewalt zu gewissen Dienstverrichtungen in Beziehung auf den mystischen Leib Christi zwar in der Wurzel und im Urbeginn durch den priesterlichen Charakter erhalten, daß aber doch diese Gewalt Behufs ihrer gültigen Ausübung von dem,

welcher in der Kirche eine solche Autorität genießt, vollendet werden müsse, daß nämlich der Priester zur Ausübung solcher Verrichtungen, die er nicht schon kraft des bloßen priesterlichen Charakters ausüben kann, von einem Solchen beauftragt werden müsse („per characterem sacerdotalem" — wie Perrone loc. cit. sagt — „presbyteros obtinere potestatem radicalem, ut vocant, et inchoatam ad quaedam munia obeunda circa corpus Christi mysticum, perficiendam ab eo, qui tali fruitur in Ecclesia auctoritate, a quo scilicet delegationem sacerdotes accipiunt ad ea officia praestanda quae vi solius characteris praestare non possent"). Es erhellet hieraus, daß der Priester minister Sacramenti Confirmationis *delegatus* et *extraordinarius* ist. Ich sage minister Sacramenti Confirmationis *delegatus*: weil er die bei seiner Weihe erhaltene potestas radicalis et inchoata zu firmen, gültig nicht ausüben kann, wenn sie ihm nicht von einem höher Stehenden durch einen Uebertragungsakt vollendet wird; et *extraordinarius*: eben weil ihm diese vollendete Gewalt nur übertragen ist — entweder für einen oder für mehrere Fälle. Dagegen besitzt der Bischof die (vollendete) Firmungsgewalt durch seine (bischöfliche) Weihe, und zwar in seiner Diözese für alle Fälle. Auch kann nicht ihm, sondern nur dem Priester die Gewalt, (gültig) zu firmen, wieder entzogen werden. Der Bischof ist also minister Sacramenti Confirmationis *proprius* et *ordinarius*. Und gesetzt auch, der bloße Priester würde, wie das bei den Griechen der Fall ist, zum minister *ordinarius* dieses Sakrament bestellt; so bliebe derselbe doch immer, wie aus dem eben Gesagten und dem noch gleich zu Sagenden erhellt, minister *delegatus*; und immer wäre daher noch wahr was das Conc. Trid. sess. 23. can. 7. de sacram. ord. lehrt: „Daß die Bischöfe die Gewalt zu firmen und zu ordiniren nicht mit den Priestern gemein haben."

Antwort auf den zweiten Theil dieser Frage. Auf die Praxis der Griechen gesehen, muß geurtheilt

werden, daß jeder Bischof schon als solcher die Gewalt zu firmen jedem seiner Jurisdiktion unterworfenen Priester übertragen könne: denn die griechischen Priester üben diese Gewalt aus Auftrag ihrer Bischöfe *) seit vielen Jahrhunderten aus; und noch nie ist ihre Firmung von der lateinischen Kirche für ungültig erklärt worden **).

---

*) Daß die griechischen Priester die Gewalt zu firmen im Auftrag ihrer Bischöfe ausüben, weiset nach Stattler §. 487 unter prob. 2. Dem von Stattler Gesagten will ich noch die Worte des Bischofs Gabriel von Philadelphia (bei Binterim Denkw. I. 1. S. 219—220) beifügen: „Ecclesia orientalis non tantum *pontificibus*, sed etiam *per ipsos presbyteris* post sacram baptismatis caeremoniam benigne annuit, atque concedit circa ullam culpam, *unctionem chrismatis*.“ Als Ursache, warum die griechische Kirche das thue, gibt Gabriel an: „Ne quis baptizatorum eiusmodi gratia privetur, si eum contingat, ut sunt humanae res, repentina atque immatura morte ex hac vita migrare.“ Eben dieses war es auch ohne Zweifel, was der Bischof von Mytilene in Concilio Florentino den Lateinern auf deren Frage, warum bei den Griechen die Priester die Firmung ertheilten, antwortete; von welcher Antwort es in den Akten jenes Konzils bloß heißt: „Haec a Latinis obiecta Mytilenensis praesul ex canonibus et legibus omnia solvit.

**) Wenn Papst Nikolaus I. die von griechischen, oder richtiger: photianischen, Priestern gefirmten Bulgaren von lateinischen Bischöfen wieder zu firmen befahl (wenn anders dieser Befehl wirklich von Nikolaus ausgegangen ist, was zwar Photius behauptet, was aber durch kein authentisches Dokument bewiesen werden kann); so geschah das ohne Zweifel aus dem Grunde, weil Photius bereits vom Papste exkommunizirt war und daher seine Priester nicht mehr delegiren konnte; zudem auch die Bulgaren sich in kirchlicher Hinsicht dem Römischen Stuhle und nicht dem Patriarchen von Konstantinopel unterworfen hatten. Papst Klemens VIII. benahm zwar im J. 1595 in einer Instruktion über die Gebräuche der Griechen (bei Brenner Verr. d. Firm. S. 142—3) jenen griechischen Priestern, die in Italien unter lateinischen Bischöfen lebten, die Gewalt zu firmen, und befahl die von solchen Priestern Gefirmten unter der Bedingung wieder

Aber wie verhält es sich in dieser Hinsicht mit den Bischöfen der lateinischen Kirche? Sie können weder valide noch licite die Firmungsgewalt einem einfachen Priester übertragen: weil diese Uebertragung nicht, wie die Firmung selbst, ein Akt des Ordo, sondern bloß der Jurisdiktion ist; die dießfällige Jurisdiktion aber den Bischöfen schon längst entzogen (was ja möglich) und auf das Oberhaupt der Kirche devolvirt ist. Hiebei besteht aber, daß das Oberhaupt der Kirche die Macht, die Firmungsgewalt an einfache Priester zu übertragen, den Bischöfen wieder zurückgeben könnte, entweder bloß für einzelne oder auch für alle Fälle.

Kann denn wie den Priestern so auch den Diakonen die Firmungsgewalt übertragen werden? Diese Frage haben wirklich Einige, wie Morinus (Dissertat. de sacram. Confirm. cap. 16) und Lukas Holsten (Bibliothek-Präfekt bei Papst Urban X.) bejahend beantwortet; wenigstens haben diese behauptet, es sei den Diakonen in früheren Zeiten hin und wieder gestattet gewesen, das Sakrament der Firmung auszuspenden. Sie haben aber wenige Anhänger gefunden. Und in der That, ist es auch wohl wahrscheinlich, daß die Gewalt, ein von Christus eingesetztes Sakrament auszuspenden, einem ursprünglich bloß (wie es scheint) zu ökonomischen Zwecken geordneten Kirchendiener übertragen worden sei?

---

zu firmen, wenn diese Priester nicht von ihren eigenen Bischöfen zur Firmung delegirt worden: eine Verfügung, welche später (1601. 29. März) von einer Kongregation der Kardinäle nicht nur anerkannt, sondern von neuem als fixe Norm vorgeschrieben wurde (vgl. Binterim a. a. O. S. 221 und Perrone num. 45 und 46 de Confirm.); aber selbst durch diese Verfügung wurde die Gültigkeit der von griechischen Priestern ertheilten Firmung anerkannt. Uebrigens haben die Päpste Leo X., Klemens VII. und Urban VIII. wiederholt erklärt, daß die Griechen wegen ihrer besondern Gebräuche nicht behelligt werden sollen, daß ihnen vielmehr volle Freiheit solle gelassen werden.

Die Stelle Apostelg. 9, 17, worauf sich Holsten beruft, beweiset nichts für ihn, wie aus dem zu Anfang dieses §. Gesagten erhellet. Und was er sonst noch anführt, wie z. B. eine Stelle aus der epist. Innocentii I. ad Decentium Eugub. cap. 6, spricht nur über eine den Priestern und auch den Diakonen zugestandene Gewalt, Besessenen die Besiegelung (mittelst des Chrisma) zu ertheilen und denselben die Hände aufzulegen — von einer Mittheilung des h. Geistes ist keine Rede. Uebrigens sagen Chrysostomus und Epiphanius (siehe deren betreffende Aeußerungen in §. 5) ausdrücklich, daß der Diakon Philippus (und dasselbe gilt gewiß a potiori von allen folgenden Diakonen) nicht die Gewalt gehabt habe, durch die Handauflegung den h. Geist mitzutheilen, d. h. das Sakrament der Firmung auszuspenden.

Anmerkung. Die Theologen pflegen an dieser Stelle die Frage aufzuwerfen, ob der ketzerische Bischof wie gültig taufen so auch gültig firmen könne; und sie pflegen dann durchgängig diese Frage zu bejahen. Offenbar ganz mit Recht: ist ja die Weihe selbst (zum Episkopat) unverlierbar; wie sollte also die durch diese Weihe ertheilte Gewalt zu firmen (und auch zu ordiniren — wie wir später sehen werden), etwa in Folge des Falles in eine Ketzerei verloren werden können. Man hat sich, um diesen Schluß zu entkräften, berufen auf die Praxis des christlichen Alterthums bei der Aufnahme derer, welche der Ketzerei entsagten und sich zur Kirche wendeten: solchen habe die Kirche, wenigstens die occidentalische, immer die Hände auflegen lassen; obwohl es doch damals Sitte gewesen sei, mit der Taufe zugleich die Firmung zu ertheilen — doch der beste Beweis, daß die von Ketzern ertheilte Firmung nicht als gültig betrachtet worden sei. So schreibe Papst Stephan im 3. Jahrhunderte (epist. 74. ad Pompeium): „Wenn Einer von welcher Ketzerei auch immer zu euch kommt, so soll keine Neuerung gemacht, sondern nur das beobachtet werden, was überliefert

ist: einem solchen sollen (nur) die Hände zur Buße aufgelegt werden." Eben so äußeren sich im 4. 5. u. 6. Jahrh. die Päpste Siricius, Innozenz I., Leo d. Gr. und Gregor d. Gr. Die dießfälligen Aeußerungen des Siricius und des Leo sind bereits in §. 5 angeführt worden. Innozenz schreibe epist. 2. c. 8: „Die von den Novatianern oder Montensern (zu uns) kommen, sollen nur durch die Auflegung der Hand aufgenommen werden;" und ep. 18: „Die in der Häresie getauften Arianer würden durch die Auflegung der Hand unter dem Bilde der Buße aufgenommen." Gregor d. Gr. schreibe lib. 11. epist. 67: „Aus der alten Unterweisung der Väter wissen wir, daß die, welche bei einer ketzerischen Sekte in Namen der Dreieinigkeit getauft werden, bei ihrer Rückkehr zur heiligen Kirche, entweder durch die Salbung mit dem Chrisma, oder durch die Auflegung der Hand, oder durch das bloße Bekenntniß des Glaubens in den Schooß der Mutter, der Kirche, aufgenommen werden. Daher reinigt der Occident die Arianer durch die Auflegung der Hand; durch die Salbung mit dem h. Chrisma dagegen der Orient, bei ihrem Eintritt in die heilige katholische Kirche. Die Monophysiten aber und Andere werden durch das bloße Bekenntniß (des Glaubens) aufgenommen: weil die h. Taufe, welche sie bei den Häretikern erlangt haben, dann in ihnen die Kraft der Reinigung erhält; wenn entweder jene durch die Auflegung der Hand den h. Geist empfangen oder diese wegen des Bekenntnisses des wahren Glaubens der heiligen Kirche einverleibt werden." ... Allein erstlich steht noch sehr dahin, ob die, welche von Ketzern getauft wurden, immer auch von denselben die Firmung empfangen haben: manche Sekte hatte gewiß entweder keine oder doch keine rechtmäßig geweihten Bischöfe; die von einer solchen Sekte kamen, mußten also nothwendig, bei ihrem Eintritt in die Kirche, gefirmt werden *). Dann auch ist zu bemerken,

*) Vielleicht verwarf auch die eine oder andere Sekte das Sakrament

daß die Handauflegung, die solchen Häretikern bei ihrem Eintritt in die Kirche ertheilt wurde, nicht nothwendig immer konfirmatorisch gewesen sein muß, daß sie vielmehr in vielen Fällen auch ganz wohl bloß rekonziliatorisch gewesen sein kann. Und daß sie das wirklich in vielen Fällen gewesen sei, erhellet unter andern aus den vorhin angeführten Aeußerungen der Päpste Stephan (epist. 74. ad Pompei.) und Innozenz (epist. 18). Von einer bloß rekonziliatorischen Handauflegung spricht auch der h. Augustinus, wenn er lib. 3. cont. liter. Petil. lehrt, die Häretiker müßten durch die Auflegung der Hand in die Kirche aufgenommen werden; und wenn er lib. 3. de baptismo cont. donatistas cap. 16 (unmittelbar nach den in §. 5 angeführten Worten) sagt: „Manus autem impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem?“ sowie lib. 5. cap. 23: „Manus autem impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse iudicaretur.“ Denn beständig unterscheidet derselbe im Streite mit den Donatisten das Sakrament von der Wirkung des Sakramentes, nämlich von der dadurch ertheilten Gnade; er behauptet, die Sakramente würden, in der rechten Weise verwaltet, auch außer der Kirche gültig ertheilt, aber ihre Wirkung (die Gnade) brächten sie bei dem Empfänger erst bei dessen Bekehrung zur Kirche hervor. Lib. 2. cont. liter. Petil. cap. 104 sagt Augustinus ausdrücklich: „In hoc unguento sacramentum chrismatis (worunter er, wie Perrone in der Note zu num. 17. de Confirm. richtig bemerkt, von der konfirmatorischen

der Firmung ganz; wie das Einige von den Novatianern glauben (vgl. §. 8. Anmerk.). In diesem Falle wäre unter der Handauflegung, welche das Conc. Nicaen. 1. can. 8 den Novatianern bei ihrer Rückkehr zur Kirche zu ertheilen befahl, allerdings die Firmung zu verstehen. Doch kann diese Handauflegung auch bloß rekonziliatorisch gewesen sein.

Handauflegung spricht) vultis interpretari: quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est sicut ipse baptismus; sed potest esse et *in hominibus pessimis* . . . Discerne ergo *visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest,* illis ad praemium, istis ad iudicium, ab *invisibili unctione charitatis, quae proprie bonorum est.*" Man sehe auch die in §. 5 angeführte Stelle aus lib. 3. de bapt. cap. 16, welcher dieselbe Ansicht zu Grunde liegt. Endlich sprechen offenbar von einer bloß rekonziliatorischen Handauflegung Bischof Cyprian epist. 71. ad Quintum und Papst Vigilius epist. 2. num. 3. ad Eutherium, wenn sie sagen, daß auch die abtrünnigen Katholiken bei ihrer Rückkehr zur Kirche durch die Handauflegung wieder aufzunehmen seien: denn zu jener Zeit pflegte in der katholischen Kirche mit der Taufe zugleich auch die Firmung ertheilt zu werden, welche Firmung aber nach §. 9 für unverlierbar und also auch für unwiederholbar gehalten wurde; und zudem sagt ja auch Vigilius am a. O. (bei Hardouin Conc. tom. 2. pag. 1431) ausdrücklich: „Quorum tamen reconciliatio *non per illam impositionem manus, quae per invocationem sancti spiritus fit, operatur; sed per illam, qua poenitentiae fructus acquiritur, et sanctae communionis restitutio perficitur.*" Uebrigens flehete der Bischof auch für die Häretiker, welche bereits die Firmung erhalten hatten, bei ihrer Aufnahme in die Kirche, um die Gnade des h. Geistes: weil man, wie aus des Papstes Leo I. epist. ad Rusticum episc. Narbonn. und des h. Augustin lib. 3. de bapt. cap. 16 (siehe beide Stellen in §. 5) erhellet, des Glaubens war, daß dieselbe in der Häresie auch den unschuldig Irrenden nicht ertheilt würde *). Es kann also die wohlbegründete Lehre der Theologen von der

*) Vgl. *Petri Coustant* dissertatio, Quae vera Stephani circa receptionem haereticorum sententia explicatur cap. 5 (Epistol. rom. pontif. p. 238—246).

Gültigkeit der durch einen ketzerischen Bischof ertheilten Firmung durch das, was als dagegen sprechend angeführt wird, nicht umgestoßen werden; wobei dann doch noch zugegeben werden kann (Cfr. Liebermann tom. 4. p. 299—300), daß einzelne Bischöfe darüber allerdings im Irrthume gewesen sein mögen.

§. 16. Jeder Getaufte, aber auch nur der Getaufte, ist geeigneter Empfänger des Sakraments der Firmung.

Daß nur der Getaufte geeigneter Empfänger des Sakraments der Firmung sei, erhellet: 1) Aus der h. Schrift, besonders aus Apostelg. 8 u. 19; wornach nur den bereits Getauften die Hand, Behufs der Mittheilung des h. Geistes, aufgelegt wurde. Zwar kam der h. Geist nach Apostelg. 10, 44, 47 über Kornelius und sein Haus schon bevor sie getauft waren; allein was in dieser ersten Zeit außerordentlicher Weise geschah, darf nicht als Norm für die Folgezeit angesehen werden; auch wirkte der h. Geist in diesen Erstlingsgläubigen aus den Heiden wohl zunächst nur die Gabe in fremden Sprachen zu reden. 2) Aus allen bisher angeführten Traditionszeugnissen und überhaupt aus der immerwährenden Praxis der Kirche als der besten Auslegerin der h. Schrift: immer wurde nur den Getauften das Sakrament der Firmung gespendet. 3) Aus der Natur dieses Sakraments, welches ja eben deßwegen Befestigung und Vollendung genannt wird, weil es den Christen (den Getauften) im Glauben und im Kampfe für den Glauben befestigen (bestärken) und so ihn zum vollkommenen Christen machen soll. — Daß aber auch jeder Getaufte dieses Sakraments geeigneter Empfänger sei, erhellet sowohl aus der Rede Petri am Pfingstfeste, wornach der h. Geist allen Gläubigen verheißen ist und also auch über sie alle (durch die Handauflegung des Bischofs) ausgegossen werden soll; als auch aus der immerwährenden

Praxis der Kirche, welche von jeher Allen, die sie taufte, dieses Sakrament ertheilte; mithin mußte sie ja auch glauben, daß sie alle es empfangen könnten. Daß selbst die unmündigen Kinder die Firmung empfangen können, lehrt ebenfalls die Praxis der alten Kirche, welche diesen Kindern mit der Taufe sofort auch eben die Firmung zu ertheilen pflegte; was in der griechischen Kirche noch jetzt üblich ist. Auch ist es gar nicht widersprechend, daß Gott seinen h. Geist in die Herzen dieser Kinder sendet, damit derselbe ihnen mit der Zeit, wenn sie es bedürfen, alle zum Kampfe für die Sache Jesu erforderliche Gnade verleihe. Aber wahr ist auch, daß, weil die unmündigen Kinder, einer argen Welt gegenüber, ihren Glauben noch nicht in Wort und That bekennen, und überhaupt noch in keiner Weise für die Sache Jesu thätig sein können, daß da die Kirche nicht unrecht hat, wenn sie, wie das jetzt der Fall ist*), denselben das Sakrament der Firmung erst dann ertheilt, wenn sie diesen Kampf eingehen und kämpfen können. Vgl. den Catech. Rom. qu. 14. de Confirm. Es leuchtet ein, daß dieses Sakrament, weil es den Christen, durch Mittheilung des h. Geistes, vollenden soll, würdig nur im Stande der Gnade kann empfangen werden**). Gültig kann es von allen Getauften, auch von Sündern und Häretikern (vorigen §.) empfangen werden; aber die Gnade desselben (die Gnade des h. Geistes) wird den einen wie den andern erst bei ihrer Bekehrung (von der Sünde oder der Ketzerei) zu Theil. Vgl. den h. Augustin lib. 3. de bapt.

*) Doch nur in der lateinischen Kirche; in der griechischen herrscht noch die alte Sitte, die Kinder gleich nach der Taufe auch zu firmen.

**) Deßwegen befiehlt die Kirche denen, welche mit einer Sünde ihr Gewissen befleckt haben, dasselbe vor dem Empfang dieses Sakraments durch eine reumüthige Beichte zu reinigen. Auch sollen die Firmlinge nüchtern sein; ja selbst der firmende Bischof. De consecr. dist. 5. c. 6 et 7. Vgl. Catech. Rom. qu. 15. de Confirm.

und den h. Papst Leo den Großen epist. ad Rusticum episc. Narbonensem (beide in §. 5).

§. 17. Ueber die Nothwendigkeit dieses Sakraments.

An und für sich kann die Firmung kein absolut nothwendiges Mittel zum Heile sein: weil der Mensch schon durch die Taufe das Heil, d. h. Gottes Gnade und Freundschaft sowie Anspruch auf das ewige Leben erhält (Mark. 6, 16.) und weil ihm dasselbe auch durch den Genuß des Fleisches und Blutes Christi bewahrt wird (Joh. 6, 54). Auch die h. Väter halten die Firmung für kein absolut nothwendiges Mittel zur Seligkeit. Man sehe die hieher gehörigen Aeußerungen des h. Hieronymus adv. Lucifer. cap. 4., des Concilii Eliberit. can. 77. (beide in §. 5) und des h. Eucherius (oder Hilarius) homil. in pentec. (§. 9). Die Constitutiones apostol. wollen zwar lib. 7. cap. 45. den, der bloß die Taufe empfangen, wie einen Juden, der bloß den Schmutz des Leibes, und nicht der Seele abgelegt, angesehen wissen; aber lib. 7. cap. 33. heißt es doch, wenn weder Oel noch Salbung zu Gebote stehe, so reiche auch das Wasser (die Taufe) hin zur Salbung, zum Siegel der Verträge u. s. w. Derselben Ansicht ist endlich auch die katholische Kirche selbst, indem sie schon seit vielen Jahrhunderten her nicht mehr den unmündigen Kindern gleich nach der Taufe auch die Firmung ertheilt, sondern bei ihnen die Jahre des Vernunftgebrauchs abwartet, ohne an der ewigen Beseligung derjenigen, die vor dieser Zeit sterben, zu zweifeln. Aber wahr ist und bleibt hierbei, daß derjenige, welcher dieses Sakrament, wenn er zum Vernunftgebrauche gelangt, nicht empfängt, eines sehr wichtigen Gnadenmittels für die allseitige Erfüllung seiner Pflichten entbehrt, und gleichsam als ein halber Christ dasteht, welcher seinen Blick bloß auf sich gerichtet hält, und um die Beförderung der Sache Jesu unter seinen Mitmenschen sich nicht bekümmern will. Vgl. §. 9. Ja nach Cyrillus Hieros. catech. mystag. 3. werden wir mit

Recht erst nach der Chrismation (Firmung) Christen genannt. „Durch die Gabe des h. Chrisma," — sagt derselbe — „die ihr (in der Firmung) empfangen habt, werdet ihr mit Recht Christen genannt, indem ihr (erst dadurch) jene Benennung erwahret, die ihr in der (geistlichen) Wiedergeburt (in der Taufe) erhieltet. Denn bevor euch diese Gnade gegeben worden, waret ihr dieses Namens (Christen) eigentlich nicht würdig, sondern indem ihr dadurch auf dem Wege des Heiles vorwärts ginget, seid ihr so weit fortgeschritten, daß ihr Christen geworden seid." Ein Concilium Aurelianense bei Gratian (can. 6. distinct. 5. de consecrat.) sagt sogar, ohne die Firmung durch den Bischof werde nie Einer ein Christ*) sein. Und wirklich könnte Einer auch nicht für einen wahren Christen gehalten werden, wenn er dieses Sakrament, falls er es empfangen könnte, aus Nachlässigkeit nicht empfinge, oder gar aus Verachtung gegen dasselbe nicht empfangen wollte. Und so kann man in Wahrheit behaupten, daß der Empfang des Sakraments der Firmung für einen Jeden, dem derselbe möglich ist und welcher auch die Wichtigkeit dieses Sakraments erkennt, zur Seligkeit absolut nothwendig sei.

§. 18. Erklärung des Sakraments der Firmung. Verschiedene Benennungen desselben.

Die Firmung ist dem Bisherigen zufolge ein Sakrament des N. B., wodurch, mittelst der Handauflegung des Bischofs unter Gebet, den Getauften der h. Geist (und durch den h. Geist die Gnade) mitgetheilt wird zur Stärkung im christlichen Glauben, nämlich zum unerschrockenen Bekenntnisse desselben und zum treuen Kampfe für denselben. Auf ähnliche Weise erklärt dieses Sakrament der Catech. Rom.

---

*) Daß Theophilus Antioch. lib 1. ad Autol. cap. 12. den Namen Christ von der Chrismation ableitet, ist schon oben (in §. 10) vorgekommen.

qu. 2. de Confirm. und um auch einen von den neuern Theologen zu nennen, Engelb. Klüpfel, institut. theologiae dogm. tom. 2. pag. 326—327 (nach der Ausgabe von Ziegler).

Die Benennung Firmung für dieses Sakrament, findet sich schon bei Ambrosius lib. de initiandis cap. 7., bei Augustinus lib. 2. cont. epist. Petil. cap. 104., bei Leo d. Gr. epist. 129. cap. 7. (in §. 5) und in dem 2. Kanon des Conc. Araus. I. (§. 10). Aus Beda Venerabilis (gest. 735) in psalm. 26. erhellet, daß diese Benennung im 8. Jahrhunderte ganz gewöhnlich war. Sie ist übrigens ohne Zweifel entnommen aus II Kor. 1, 21, 22: „*Confirmat* nos vobiscum in Christo, qui dedit pignus spiritus in cordibus nostris.“ Andere Benennungen der Väter dafür sind, Siegel, Besiegelung, Vollendung, Handauflegung, Chrismation: den Grund dieser Benennungen hat die bisherige Abhandlung aufgedeckt. Vgl. Dobmayer tom. 7. §. 267 und Perrone vol. 6. num. 64. de Confirmatione.

R.

Ueber Verbrechen (crimen) als Ehehinderniß.

Vom Domkapitular Dr. München in Köln.

§. 1. Das Verbrechen (crimen) als Ehehinderniß umfaßt ganz verschiedenartige und zusammengesetzte Thatsachen, die hier vorläufig schon angegeben werden müssen, um bei der Untersuchung immer den Fragepunkt vor Augen zu haben. Es ist in vier Fällen gegeben: 1) durch Ehebruch mit dem Versprechen der künftigen Ehe oder 2) mit der faktischen ehelichen Verbindung bei Lebzeiten eines Gatten, 3) durch Ehebruch in Verbindung mit Gattenmord und 4) durch Gattenmord allein vermöge Conspiration beider Theile. Die Grundlage sind die beiden Verbrechen: Ehebruch und

Gattenmord. Außer der Beweisführung aus den Quellen, unter welchen Voraussetzungen und Modifikationen beide das Ehehinderniß ausmachen, ist die Nachweise, wie sich diese Lehre in dieser Zusammensetzung gebildet hat, Forderung des wissenschaftlichen Interesses, und vermittelt sehr die bessere Einsicht in das geltende Recht. Dies macht dann die Abtheilung der Geschichte dieser Lehre von ihrem Vortrage selbst nothwendig. Das Hauptelement aber ist hierbei das röm. Recht in seinen Bestimmungen über Bestrafung des Ehebruches mit den Beimischungen von spätern germanischen und kirchlichen Vorschriften.

I. Abschnitt.

1. Ueber Bestrafung des Ehebruches

a. nach röm. Rechte.

§. 2. Ueber den Thatbestand ist hier zuvörderst zu bemerken, daß das Verbrechen nach röm. Rechte nur von und mit einem Eheweibe begangen wird [1]). Der verheirathete Mann beging mit einer Unverheiratheten nicht Ehebruch. Eine verurtheilte Ehebrecherin nun durfte Niemand, insbesondere nicht der Mitschuldige selbst, zum Weibe nehmen. Beide Fälle sind inzwischen, was das hier einschlägige Eherechtliche angeht, verschieden.

Wer eine wegen Ehebruches Verurtheilte heirathet, läuft nach der Julischen Lex gegen den Ehebruch (lex Iulia de adulteriis coercendis) Gefahr, die Strafe der Kuppelei (lenocinii) zu erleiden [2]). Der nämlichen Gefahr setzt sich derjenige aus, welcher eine wegen Ehebruches in Anklagestand Versetzte heirathet. Denn „*Reas* adulterii“

1) Fr. 34. §. 1. D. de adult. (48. 5.): „Adulterium *in nupta* admittitur, stuprum in vidua, vel virgine.“ Fr. 101. pr. D. de v. s. (50. 16.).

2) Fr. 29. §. 1. D. ad Leg. Iul. de adult. coercend. (48. 5.): „ait lex: adulterii *damnatam* si quis duxerit uxorem, ea lege teneri.“

heißt es hierüber [3]), „uxorem duxi, eam damnatam mox repudiavi. Quaero, an caussam dissidii praestitisse videar? Respondit: cum per legem Iuliam huiusmodi uxorem *retinere prohibearis*, non videri, causam te dissidii praestitisse, palam est: quare ita ius tractabitur, *quasi culpa mulieris facto divortio*.“ Die mit einer Angeklagten eingegangene Ehe ist also nicht an sich ungültig, sondern gültig, und zwar so, daß sie nur durch eine förmliche Eheaufkündigung aufgelöset werden kann; der Mann kann sie jedoch nicht bloß ungestraft, sondern er muß sie nach erfolgter Verurtheilung unter Gefahr der gesetzmäßigen Bestrafung aufkündigen: das genommene Weib darf er nach der Verurtheilung nicht behalten, die Scheidungsangelegenheit wird aber behandelt, als wäre sie durch des Weibes Schuld verursacht worden, wie in jedem andern Scheidungsfalle aus einem gesetzlich hinreichenden Grunde. Wie also der Mann die Angeklagte nach ihrer Verurtheilung nicht behalten darf, so darf er eine Verurtheilte nicht heirathen ohne Gefahr der Bestrafung. Die Folge dieser Handlungen ist die gesetzliche Strafe, und der Grund hiervon ist, weil das Behalten und das Heirathen als Kuppelei angesehen wird. Diese nun kann nicht als begangen gelten und gestraft werden, wenn der Mann von der Verurtheilung keine Kenntniß hatte, wie Alexander sagt [4]): „Qui autem adulterii damnatam, si quocunque modo poenam capitalem evaserit, *sciens* duxerit uxorem, eadem lege *ex causa lenocinii* punietur.“ Von der eingegangenen Verbindung selbst ist nichts ausgesagt; sie bleibt daher, weil der Unkundige nicht verfolgt werden kann, unangefochten, wenn er sie sich gefallen läßt. Selbst aber wer mit Wissen eine solche

---

3) Fr. 11. §. 13. D. eod. Fr. 26. D. de R. N. (23. 2.): „Reas adulterii factas nec ante damnationem vivente marito uxores duci posse.“

4) Const. 9. C. ad leg. Iul. de adult. (9. 9.). Cfr. const. 17. C. eod. Fr. 37. §. 1. D. de minor. (4. 4.).

Verbindung eingeht, kann der Bestrafung, die in fünf Jahren verjährt [5]), entgehen, und so bleibt auch seine Ehe, weil das Gesetz nichts darüber erklärt hat, bestehen. — In den spätern Gesetzen geschieht von der Verbindung einer wegen Ehebruches Verurtheilten mit einem Nichtmitschuldigen gar keine Erwähnung mehr.

§. 3. Anders dagegen verhält es sich dann, wenn sich der mitschuldige Ehebrecher selbst mit der Verurtheilten verband. Hierüber heißt es [6]): „Maevius in adulterio Semproviae damnatus, eandem Sempronium non damnatam duxit uxorem, qui moriens haeredem eam reliquit: quaero, an *iustum matrimonium* fuerit et an mulier ad haereditatem admittatur? Respondi, *neque tale matrimonium stare*, neque haereditatis lucrum ad mulierem pertinere, sed quod relictum est, ad fiscum pervenire. Sed etsi talis mulier virum haeredem instituerit, et ab eo, quasi ab indigno, haereditatem auferri dicamus.“ Diese sind nicht allein der Strafe des Gesetzes unterworfen, sondern ihre Ehe ist auch als ungültig erklärt und bleibt es, ob nun der eine Theil um die Verurtheilung wußte und ob sie der Strafe entgingen, oder nicht.

Beides trat jedoch nach dem ältern Rechte nur dann ein, wenn eine Verurtheilung ergangen war, sonst nicht, mochten sie auch wirklich schuldig und verdächtig [7]), aber entweder nicht verfolgt, oder durch ein ungerechtes Urtheil frei gesprochen worden sein. Theodosius, Arkadius und Honorius machten (393) nur in dem Falle eine

---

5) Fr. 29. §. 5. 6. D. ad leg. Iul. (48. 5.).

6) Fr. 13. D. de his, quae ut indig. (34. 9.).

7) Fr. 11. §. 11. D. ad leg. Iul. de adul. (48. 5.): „Licet ei mulier, qui in suspicionem adulterii incidit, nupsisse dicatur, non ante accusari poterit, quam adulter fuerit *convictus*; alioquin ad hoc vel maxime viri confugient, volentes bene concordatum sequens matrimonium dirimere, ut dicant, cum adultero mulierem nuptias contraxisse.“

Ausnahme[8]), wenn die Angeklagten dadurch der Verurtheilung entgangen waren, daß sie die Unglaublichkeit der Angaben, oder die Unmöglichkeit des Verbrechens, weil sie zu nahe verwandt seien, behaupteten, sich dessen ungeachtet aber nachher verehelichten: dann sollten sie nämlich als des Verbrechens überwiesen behandelt und bestraft werden. Hier wird die Freisprechung der bei den Richtern geltend gemachten individuellen Ansicht von der Unwahrscheinlichkeit der Thatsache zugeschrieben; sie konnte aber auch aus Amtsuntreue der Richter (per proditionem iudicum) erfolgen und war außerdem von dem Benehmen des Anklägers, wie von den Aussagen der Zeugen sehr abhängig. Justinian umfaßte alle diese Fälle und erklärte (541) die einmal des Verbrechens Angeklagten[9]), wenn sie nach

---

8) Const. 34. C. eod. „Si qui adulterii fuerint *accusati*, et obtentu *proximitatis* intentata depulerint, per commemorationem necessitudinis crimini fidem derogando, dum existimatur, non deberi credi, quod allegatur, vel non potuisse committi: hi, si postmodum in nuptias suas consortiumque convenerint, facinus illud, quo fuerint accusati, manifesta fide atque indiciis evidentibus publicabunt. Unde si qui eiusmodi reperti fuerint, iussimus in eosdem severissime vindicari, et velut convictum facinus confessumque *puniri*.“

9) Nov. 134. cap. 12: „Si quis vero *accusatus* de adulterio, per proditionem iudicum aut alio quolibet modo a legibus poenas effugerit et post hoc inveniatur cum muliere, de qua accusatus est, turpiter conversatus, aut in matrimonium accipere eam, et hoc fiat vivente marito aut post eius mortem, *neque matrimonium valere* iubemus, sed eum, qui hoc delinquere praesumserit, et si prius profugerit, attamen licentiam damus omni iudici et comprehendere eum, et post tormenta ultimis suppliciis subiicere, nulla alia excusatione aut probatione facienda: et mulierem castigatam, et detrusam, monasterio immitti iubemus et ibi manere in omne tempus propriae vitae; utriusque vero substantiam secundum praedictum ordinem dividi periculo, sicut praediximus, tam comitis privatarum, quam iudicis loci.“

der Freisprechung eine Ehe mit einander versuchten, als der Strafe verfallen und ihre Verbindung als ungültig.

§. 4. Nicht nur, wer wegen Ehebruches verurtheilt, sondern auch wer deßwegen gerichtlich angeklagt worden ist, kann also mit dem Mitschuldigen nie eine gültige Ehe eingehen. Und das ist als Strafe eine Folge des Verbrechens, und zwar als unmittelbare und selbstständige, und nicht, wie es scheinen könnte, als mittelbare Strafe und als Folge der Hauptstrafe, womit das Verbrechen nach röm. Rechte verpönt ist.

Die Strafe der Julischen Lex war nämlich, außer jener an dem Vermögen, bis 339 die Deportation so zugleich, daß beide Schuldige auf verschiedene Inseln kamen [10]). Die Deportation führte nun zwar den Verlust der Civität und mit ihr im Civil-Rechte den Verlust des Eherechtes (ius connubii) und des Vermögens durch Confiskation mit sich [11]); allein die Gesetzesstellen bringen das Verbot der Ehe nicht mit dieser Strafe, sondern mit dem Urtheilsspruche in Verbindung, auch ist es da wirksam, wo nicht einmal ein solcher Spruch gefällt und noch weniger die Strafe verhängt worden ist, sondern nur eine Anklage Statt fand. Statt der Deportation ferner bestimmten (339) Constantius und Constans, Constantin's Söhne, die Strafe des Vatermordes durch Einnähen in einen Sack und Versenken

---

10) Paul. sent. II. tit. 26. §. 14: „Adulterii convictas mulieres dimidia parte dotis et tertia parte bonorum, ac relegatione, *in insulam* placuit coerceri. Adulteris vero viris, pari in insulam relegatione, dimidiam bonorum partem auferri, dummodo in diversas iusulas relegentur.“ Cfr. Fr. 11. pr. D. ad leg. Iul. de adult.

11) Fr. 17. §. 1. D. de poenis. (48. 19): „Item quidam ἀπόλιδες sunt, hoc est, *sine civitate:* ut sunt in opus publicum perpetuo dati, et *in insulam deportati*, ut ea quidem, quae *iuris civilis sunt*, *non habeant*, quae vero iuris gentium sunt, habeant. Cfr. Fr. 6. pr. D. de interdictis (48. 22.); Fr. 1. pr. D. de bonis damnat. (48. 20.).

ins Meer oder lebend Verbrennen[12]), was Justinian in Tödtung durch das Schwert für den Mann und in lebenslängliche Einsperrung in ein Kloster für das Weib umänderte[13]): und doch blieb das Verbot der Ehe für Alle, welche diesen Strafen entgingen. Der Wege hierzu gab es verschiedene. Zuerst, um der Flucht (si prius profugerit. §. 3. Not. 9.) nicht näher zu erwähnen, durch Schuld der Richter (per proditionem iudicum), wenn sie auch die Verurtheilung aussprachen. Schon bei einer andern Gelegenheit[14]) haben wir erfahren, wie sich die Richter bei Abfassung des Urtheiles über das Gesetz erhoben und es umgingen. So konnte es denn kommen, daß der Angeschuldigte zwar verurtheilt, doch aber nicht der gesetzlichen Strafe unterworfen wurde; bei der Deportation insbesondere war dies noch eher möglich, weil sie in den Provinzen nicht von dem Richter selbst, sondern auf dessen Bericht nur vom Princeps erkannt werden konnte[15]). Die verhängte Strafe ferner konnte auch erlassen werden[16]), entweder in Folge eines einzelnen Gnadenaktes[17]) oder einer allgemeinen Begnadigung[18]). Die nicht zu der Hauptstrafe Verurtheilten aber blieben, wie die Begnadigten, auch wenn ihnen alle verlorene Rechte restituirt waren, wegen Ehebruches Verurtheilte und dem Eheverbote unterworfen (si... per proditionem iudicum aut *alio quolibet modo* a legibus *poenas effugerit*. §. 3. Not. 9.).

12) Const. 4. C. Th. quorum appell. non recipit. (11. 36.). Cfr. Paul. sent. V. tit. 24.

13) §. 4. I. de publ. iudic. (4. 18); const. 30. §. 1. C. de adult. (9. 9.), coll. Godofr. ad const. 4. cit. C. Th. Nov. 134. cap. 10 et 12.

14) Abhandl. über Entführung. §. 19. in dieser Zeitschr. N. F. II. 2. H.

15) Fr. 6. §. 1. D. de interdictis (48. 22.); fr. 2. §. 1. D. de poenis (48. 19.).

16) Const. 12. C. de adult. „Etsi crimine adulterii damnatus *restitutus* non esset."

17) Const. 1. C. de sent. poss. et restit. (9. 51.).

18) Const. 7. C. eod.

§. 5. Fragen wir nach der Absicht bei den Strafbestimmungen der Julischen Lex, so zeigt uns die bestrafte Handlung selbst darauf hin, daß diese keine andere sein konnte, als der Schutz der bestehenden Ehen. Darauf deuten auch die Worte hin [19]: „Lex Iulia de adulteriis coercendis, quae . . . *temeratores alienarum nuptiarum* gladio punit," und wird von Tryphonius [20] ausdrücklich gelehrt, indem er sagt: „Lege Iulia de adulteriis coercendis *ad tuenda matrimonia* . . . placuit." Diese Absicht hat auch unser Eheverbot mit jenen Bestimmungen gemein; allein aus ihr läßt es sich nicht als gehörig begründet erkennen ohne die Annahme, daß man voraussetzte, die Aussicht auf eine künftige Ehe nach Auflösung der bestehenden veranlasse oder begünstige das Verbrechen.

b. Germanisches Recht.

§. 6. Bei den Germanen kam, wie uns Tacitus [21] berichtet, dieses Verbrechen äußerst selten vor. Die Bestrafung war den Eltern und dem beleidigten Manne überlassen. Die Schuldige wurde ihres beliebtesten Schmuckes, der Haare, beraubt, entkleidet vor den Verwandten von dem Manne aus dem Hause gejagt und durch das ganze Dorf gepeischt. Die mit dem Verbrechen auf ihr lastende Schmach bewirkte bei der öffentlichen Sittlichkeit von selbst, daß von der Ehe zwischen ihr und einem Andern oder mit dem Mitschuldigen nicht Rede sein konnte: nicht Schönheit, nicht Alter, nicht Reichthum würden ihr einen Mann gewonnen haben.

---

19) §. 4. I. de publ. iud (4. 18.).

20) Fr. 42. D. ad leg. Iul. de adult. (48. 5.).

21) Tac. germ. 19: „Paucissima in tam numerosa gente adulteria: quorum poena parentibus et maritis permissa. Accisis crinibus, nudatam, coram propinquis, expellit domo maritus, ac per omnem vicum verbere agit: non formą, non aetate, non opibus *maritum invenerit.* Nemo enim illic vitia ridet."

Die hier bezeugte Seltenheit des Verbrechens erklärt es, warum in den Rechten der Stämme, welche mit den Römern weniger in Berührung kamen, 1) der Angeln und Weriner, 2) der Sachsen und 3) der Frisen kaum Meldung davon geschieht. Im Rechte der Letztern beziehen sich zwei Stellen darauf. Nach der einen [22]) wird, was jedoch nicht näher hierhin gehört, der Ehebrecher wie der gewaltsame Räuber, der Brandstifter und der Tempelräuber, ungestraft auf frischer That getödtet; der Inhalt der andern ist in sofern hier einschlägig, als die verpönte Handlung das Verbrechen unmittelbar in einer ehelichen Verbindung bezweckt und nach sich zieht. Wer nämlich das Weib eines Freien auf ungesetzliche Weise nahm, mußte es zurückgeben, die dreifache Composition von dem Todtschlage eines Freien und außerdem sein Währgeld wegen Friedebruches an den König entrichten [23]).

Ganz gleichartige Bestimmungen enthalten die meisten Rechte der übrigen Stämme, nämlich 1) das ripuarische [24]), 2) das allemannische [25]), 3) das salische [26]) und 4) das baierische Recht [27]), da das burgundische, wie das longobardische, die Todesstrafe bestimmt [28]) und das westgothische die Schuldigen dem beleidigten Manne zur freien Verfügung zuspricht [29]). — Hier Einschlägiges verfügt nur das westgothische

22) Lex Frision. tit. 5. cap. 1.

23) Addit. sapient. tit. 3. cap. 76. coll. Leg. Frision. tit. 1. cap. 6. tit. 15. Bei Tödtung eines Menschen wurden nur 30 Sol. als Friedebruch an den König entrichtet (tit. 16. cap. 1.), da das Währgeld eines Adeligen 220, eines Freien 110 Sol. betrug.

24) Lex Ripuar. tit. 35. cap. 1.

25) Lex Alemann. tit. 51.

26) Lex Salic. tit. 16. cap. 1.

27) Lex Baiuv. tit. 7. cap. 1. 2. Edict. Rothar. cap. 212. 213. Leg. Luitpr. cap. 130.

28) Lex Burgund. tit. 52.

29) Lex Wisigoth. lib. 3. tit. 4. cap. 1. 3. 12. — Theoderichs Edikt

Recht darin, daß es dem Manne die Verstoßung des Weibes nur wegen Ehebruches erlaubt und verfügt, daß Niemand die Verstoßene heirathen darf [30]). Dies ist eine alte westgothische Bestimmung (antiqua), die mit der Nachricht von Tacitus übereinstimmt, so, daß die Annahme nicht zu gewagt scheint, bei den Germanen habe das Verbrechen die Verstoßung zur Folge gehabt und die so Verstoßene habe Niemand zur Ehe nehmen dürfen. Uebrigens sprechen alle diese Rechte nur von Ehebruch auf Seite des Weibes und von der Kränkung des Mannes, mit Ausnahme des westgothischen, das auch auf die Kränkung des Eheweibes, jedoch nicht in sofern sie von dem Manne ausginge, sondern von dem Weibe, das sich mit dem Manne einließ, Rücksicht nimmt und der Gekränkten die des Ehebruches Schuldige zuspricht [31]).

c. Kirchliche Vorschriften vor Gratian.

§. 7. Unter den kirchlichen Vorschriften ist der 72. elvirische Kanon die älteste, welche unsere Frage betrifft. Ohne eine Spur von Berücksichtigung des röm. Rechtes bestimmt er: „Si qua vidua fuerit moechata et eundem postea habuerit maritum, post quinquennii tempus, acta legitima poenitentia, placuit eam comnunioni reconciliari: si alium duxerit, relicto illo, nec in fine dandam esse communionem; vel si fuerit ille fidelis, quem accepit, communionem non recipiat, nisi post decem annos, acta legitima poenitentia, nisi infirmitas coegerit velocius dare communionem.“

Der Kanon bespricht den Fall, wo eine Wittwe Ehebruch begangen (moechata). Diesen konnte sie als Wittwe nicht ihrem Manne gegenüber und durch Verletzung der Ehe mit ihm begangen haben, weil diese nicht mehr

für die Ostgothen enthält nur röm. Recht und cap. 38. die Androhung der Todesstrafe für die Ehebrecherin.

30) Eod. lib. tit. 6 cap. 1, 2.

31) Eod. lib. tit. 4. cap. 9. — Unter den Merovingern und Karolingern kommen keine einschlägige Bestimmungen vor.

bestand; sondern nur mit einem noch verehelichten Manne. Hier zeigt sich schon eine bedeutende Abweichung vom röm. Rechte darin, daß auch eine Ledige mit einem verheiratheten Manne Ehebruch beging. Der 14. Kanon hatte das Nämliche von Mädchen ausgesagt, die sich mit einem Ehemanne versündigt hatten [32]).

Verband sich eine solche Wittwe mit dem Mitschuldigen später (postea), nämlich nach dem Tode seines Weibes, ehelich (*eundem* habuerit *maritum*); so sollte ihre Ehe unangefochten bleiben, doch mußte sie 5 Jahre büßen. Dies war die Bestrafung des von ihr begangenen einfachen Ehebruches, welcher auch die Mädchen unterworfen wurden, obgleich sie sich nicht mit den mitschuldigen Männern ferner in eine eheliche Verbindung eingelassen hatten: und so wurde auch der einfache Ehebruch der verheiratheten Männer und Frauen bestraft [33]). An eine fortgesetzte außereheliche Verbindung mit jenem Manne ist nicht zu denken [34]), schon, weil nur einfacher Ehebruch vorausgesetzt ist und der Mann als Ehemann (maritus) und damit die Verbindung als eine eheliche bezeichnet wird, was ein Kirchengesetz von einem Manne in unerlaubter Verbindung nicht thut. Wäre ferner von einer unerlaubten Verbindung mit dem Manne

---

32) Can. 14: „Virgines, quae alios cognoverint viros, eo quod *moechatae* sint, placuit, per quinquennii tempora, acta legitima poenitentia, admitti eas ad communionem opportere."

33) Can. 69: „Si quis forte habens uxorem semel fuerit lapsus, placuit, eum quinquennium agere de ea re poenitentiam et sic reconciliari, nisi necessitas infirmitatis coegerit, ante tempus dare communionem. Hoc et circa feminas observandum."

34) Wie E. von Moy, Ehe. der Christen. I. Absch. §. 10. S. 75. meint und in der Note sagt: „Die Worte si relicto illo etc. beweisen, daß hier von dem Falle die Rede ist, wo eine Wittwe, als solche, sich mit einem Manne in ein unerlaubtes, unzüchtiges Verhältniß eingelassen, nicht aber von dem Falle, wo sie einen Mann, mit dem sie vor ihrer Wittwenschaft Ehebruch getrieben, nach der Hand geheirathet hatte."

während der Ehe oder nach dem Tode seines Eheweibes die Rede; so wäre die Wittwe nach dem 7. und dem 64. Kanon auf immer von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden [35]).

Die eingegangene Ehe nun wurde nicht allein nicht bestraft und nicht aufgelöset, sondern durfte auch nicht aufgelöset werden. Verließ das Weib diesen Mann und verband sich wieder mit einem andern (alium duxerit); so wurde es, wie die lebenslängliche Ehebrecherin, auf immer ausgeschlossen; dieser Dritte aber wurde, wenn er ein Gläubiger war und daher unter dem Kirchengesetze stand, mit verdoppelter Strafe des Ehebruches belegt.

Hiernach war also der voraufgegangene Ehebruch kein Hinderniß; von dieser Bestimmung inzwischen findet sich in der Folgezeit nicht die mindeste Spur mehr.

§. 8. Andere kirchliche Vorschriften über unsere Frage nach der Zulässigkeit der Ehe des Ehebrechers mit der Ehebrecherin treffen wir nicht eher, als bis in dem 9. Jh. an. Gratian hat zwar noch zwei Stellen in seiner Erörterung als älter und einschlägig behandelt, die jedoch bei näherer Betrachtung zum Beweise hier nicht benutzt werden können.

1. Die eine ist c. 2. C. 31. Q. 1: „Denique mortuo viro, cum quo verum connubium fuit, fieri potest coniugium, cum quo praecessit adulterium. *Item in libro de bono coniugali* c. 14. §. 1. Posse sane fieri nuptias ex personis male coniunctis", honesto placito postea consequente, manifestum est," aus Schriften des h. Augustinus (c. a. 419).

---

35) Can. 7: „Si quis forte fidelis post lapsum moechiae, post tempora constituta, accepta poenitentia denuo fuerit fornicatus, placuit; nec in fine habere eum communionem." Can. 64: „Si qua mulier usque in finem mortis suae cum alieno viro fuerit moechata, placuit, nec in fine dandam ei esse communionem. Si vero eum reliquerit, post decem annos accipiat communionem, acta legitima poenitentia."

Hierin fand Gratian den Beweis, daß der Ehebrecher die Mitschuldige heirathen dürfe. Wie er, so lesen auch die Mauriner die erste Hälfte der Stelle [36]). Nach den besten Codices und nach dem Contexte aufgefaßt ist dies die richtige Lesart. Die röm. Correktoren bemerken zu dem Kanon: in den Ausgaben der Werke des h. Augustinus, in einem vatikanischen Codex und in einem Exemplare von Gratian stehe: „fieri *non* potest coniugium," was in Augustin's Beweisführung nicht paßt. Er behauptet: auch nach erfolgter gesetzlicher Scheidung darf der eine Theil bei Lebzeiten des andern keine Ehe eingehen; nach dem röm. Rechte ist eine solche Verbindung erlaubt, nach der Lehre des Christenthums aber ist sie Ehebruch; erst nach dem Tode des einen Theiles kann an Seiten des Ueberlebenden eine gültige Ehe werden, was früher Ehebruch wäre. Die Stelle handelt von der Unauflösbarkeit der Ehe nach den christlichen Grundsätzen, nicht aber davon, was einer Ehe im Wege stehe, auch nicht, unter welchen Umständen eine ungültige Verbindung gültig werde, weßhalb hierüber nichts mit Sicherheit gesucht werden kann [37]). Im letztern Sinne faßte

36) Car. Seb. Berrardi Grat. Can. tom. 3. pag. 310. E. von Moy, Gesch. des christl Eher. II. Abth. §. 11. S. 213.

37) Der Deutlichkeit wegen mag sie hier einen Platz finden: „Hoc custoditur in Christo et in ecclesia, ut vivens cum vivente *nullo divortio* in aeternum *separetur*. Quod si quisquam fecerit, non lege huius saeculi, ubi interveniente repudio sine crimine conceditur cum aliis alia copulare connubia, quod etiam sanctum Moysem Dominus propter duritiam cordis illorum Israelitis permisisse testatur, sed lege evangelii *reus est adulterii*, sicut etiam illa, *si alteri nupserit*. Usque adeo manent inter viventes semel inita iura nuptiarum, ut potius sint inter se coniuges, qui ab alterutro separati sunt, quam cum his, quibus alii adhaeserunt. Cum aliis quippe adulteri non essent, nisi ad alterutrum coniuges permanerent. Denique mortuo viro, cum quo verum connubium fuit, fieri verum connubium potest, cum quo prius adulterium fuit. Ita manet inter viventes quiddam coniugale, quod nec separatio,

sie Gratian auf und schloß: die Verbindung bei Lebzeiten des getrennten Gatten war Ehebruch; nach dem Tode dieses Gatten aber wurde die Ehe gültig, sie hinderte also nicht der frühere Ehebruch. Dieses ist der Fall des zweiten Theiles unserer Frage (§. 1.), wovon das jetzt geltende Recht lehrt, daß die Verbindung ungültig sei und bleibe. Ob dies zur Zeit des h. Augustinus anders war, wie Gratian der Meinung ist und damit seine Schwierigkeit beseitigt, läßt sich wenigstens nicht aus dieser Stelle beweisen und kann hier dahin gestellt bleiben. Es besteht bloß die Möglichkeit, daß dem h. Augustinus dieser Gedanke hier vorschwebte [38]).

2. Die andere Stelle ist c. 1. C. 31. Q. 1: „Nullus ducat in matrimonium, quam prius polluit adulterio," welche Gratian dem Papste Leo († 461.) zuschrieb [39]); sie ist aber

---

nec cum altero copulatio possit auferre." Aug. de nuptiis et concupisc. lib. 1. cap. 10. Vgl. E. von Moy a. a. O.

38) J. M. Göschl, Versuch einer hist. Darst. des kirchl. christ. Eher. §. 34. S. 77. behauptet ohne Bedenken: „Nach dessen (des einen Ehegatten) Tode aber konnte der geschiedene Theil eine rechtmäßige Ehe nach kirchlichen Grundsätzen eingehen mit dem, womit er früher auf eine ehebrecherische Weise gelebt hat," und findet den Beweis dafür in den von Gratian aufgenommenen Worten: „Posse sane fieri etc." Allein diese beweisen das nicht. Denn dort spricht der h. Augustinus, was auch Gratian nicht entging, vom Concubinate als unrechtmäßiger Verbindung und zeigt, wie man fremdes und unrechtmäßiges Besitzthum nicht durch Almosenspenden zu rechtmäßigem Eigenthum mache (c. 9. C. 14. Q. 5.), so rechtfertige nicht die Absicht, Kinder zu zeugen, jene Verbindung: „ita nec concubinae ad tempus adhibitae, si filiorum causa concumbant, iustum faciunt concubinatum suum" (c. 5. C. 32. Q. 2.); doch könne eine solche Verbindung durch die später hinzutretende gegenseitige Einwilligung in wahrer ehelicher Absicht eine gültige Ehe werden. Was nun aber vom Concubinate gilt, kann nicht auf die Verbindung mit einem geschiedenen Eheweibe übertragen werden.

39) Dasselbe thut auch J. M. Göschl a. a. O. S. 76. ohne Prüfung.

aus einem Kanon des Tribur'schen Concils v. J. 895, der später noch zur Sprache kommen muß, ausgehoben [40]).

§. 9. Noch eine Stelle im Dekretum aus dem 6. Jh. wollen wir hier nicht übergehen, weil ihr Schlußsatz die Meinung veranlassen könnte, als wäre der Ehebrecherin die Ehe überhaupt, auch nach dem Tode ihres Mannes, kirchlich untersagt gewesen. Sie ist c. 22. C. 32. Q. 7: „Hi-vero, qui uxores suas in adulterio deprehendunt, non licebit, nec eum, nec eam, aliam uxorem accipere, vel alium virum, quamdiu ambo vivunt. Si autem adultera mortua fuerit, vir eius, si vult, nubat, tantum in Domino: adultera vero *nunquam*, etiamsi mortuus fuerit vir eius: omnibus tamen diebus vitae suae acerrimae poenitentiae lamenta persolvat.“ Hier wird der Ehebrecherin lebenslängliche Buße zugedacht: und doch bestimmt das ancyranische Concil [41]) nur eine siebenjährige; allein diese siebenjährige Bußzeit wurde erst allmählig allgemein angenommen, auch ist bei Erwägung des Inhaltes nicht zu übersehen, daß der Kanon von einer wegen Ehebruches Verstoßenen und ganz von dem Falle des 10. Kap. der 134. Nov. Justinians (v. 541.) handelt, hiernach aber die Verstoßene, wenn sie der Mann nicht binnen zwei Jahren wieder annahm, auf ihr ganzes Leben in ein Kloster geschickt wurde (§. 4.), woraus denn von selbst lebenslängliche Ehelosigkeit folgte [42]).

---

40) I. H. Böhmer ad h. c. Car. Seb. Berrard. l. cit. P. II. tom 1. pag. 300.

41) Can. 19. Hard. tom. 1. p. 270.

42) Hiernach ist, meines Erachtens, auch der can. 93. Concil. Trull. v. 706. aufzufassen. Er behandelt den Fall: „Ea autem, quae illi, qui ad tempus erat ab uxore *relictus*, *nupsit per ignorantiam*, deinde demissa est, quod prior ad ipsam redierit,“ was zur Frage führte, ob diese so Entlassene nach dem Gesetze über die wegen Ehebruches Verstoßene zu behandeln sei, die billig und mit Recht so beantwortet wurde: „est quidem fornicata, sed per ignorantiam, *a matrimonio ergo non arcebitur*, rectius autem, si sic manserit.“

Gratian legt die Stelle dem Papste Gregorius (c. a. 590.) bei. Sprache und Inhalt sprechen ganz dafür; doch will Berrardus [43]) dies bezweifeln, weil der Inhalt nicht auf Gregors Zeiten passe, indem nicht anzunehmen sei, Gregor habe die bis in die neueste Zeit streitige Frage über die Zulässigkeit der Ehe eines wegen Ehebruches des andern Theiles Geschiedenen entschieden, als hätte er etwas Anderes gelehrt, als der h. Augustinus [44]) und der Papst Innocenz I. [45]) schon lange vor ihm gelehrt hatten!

In der eben erwähnten Stelle sagt Innocenz von den Getrennten, welche sich wieder mit Andern verheiratheten: „Et ideo tales omnes a communione fidelium *abstinendos*.“ Die nämliche Strafe bestimmte er in demselben Schreiben [46]) dem Manne, wie dem Weibe, wenn er des Ehebruches überführt würde: „sed utique *submovebitur*, si eius flagitium detegatur.“ Sie enthielt das Mittel, eine neue Ehe zu verhindern, indem man den Schuldigen entweder gar nicht zur Buße zuließ, oder ihm eine lebenslängliche auferlegte, wenn die Gefahr einer neuen Verbindung zu befürchten war. So war der Strafbestimmung Justinians hinsichtlich des Weibes der Weg gebahnt, daß sie in Italien in den Fällen, wo sie nur immer im Einzelnen ausführbar war, zur Ausführung kam, oder durch lebenslängliche Buße außer dem Kloster ersetzt wurde. Als sich nun die Bischöfe der Provinz Aquileja 791 auf der Synode zu Frejus in der Provence die Frage stellten, wie es mit den wegen Ehebruches Geschiedenen gehalten werden sollte, war es natürlich, daß sie auf die Disziplin in dem nahen Italien Rücksicht nahmen und im 10. Kanon festsetzten [47]): „Item placuit, ut,

---

43) Loc. cit. P. II. II. pag. 144.

44) c. 9. C. 33. Q. 2. (c. a. 419.).

45) Innoc. I. epist. ad Exuper. episc. Tolosan. a. 405. §. VI. Hard. tom. 1. pag. 1005.

46) Ibid. §. IV. c. 23. C. 32. Q. 5.

47) Concilium Foroiuliense, can. 10. Hard. tom. 4. pag. 859.

resoluto fornicationis causa iugali vinculo, non liceat viro, quamdiu adultera vivit, aliam uxorem ducere, licet sit illa adultera; sed nec adulterae, quae *poenas gravissimas* et *poenitentiae tormentum luere debet*, *alium accipere virum*, nec vivente, *nec mortuo*, quem non erubuit defraudare *marito*," zumal Letzteres auch im westgoth. Rechte vorgesehen war (§. 6. Not. 30.).

§. 10. Die erste Vorschrift, auf die wir in Betreff unserer Hauptfrage stoßen, ist der 69. Kanon des 845 zu Meaux gehaltenen Concils [48]) des Inhaltes: „Is, qui vivente marito coniugem illius adulterasse *accusatur*, et eo in proximo defuncto eandem sumsisse dignoscitur, omnimodis *publicae poenitentiae* subigatur. De quo etiam post poenitentiam praefata, si expedierit, servabitur regula, nisi forte *idem* aut *mulier* virum, qui mortuus fuerit, *occidisse notetur*, aut propinquitas, aut alia quaelibet actio criminalis impediat. Quod si probatum fuerit, *sine ulla spe coniugii* cum poenitentia *perpetuo maneant* [49]). Si autem negaverit, se eandem feminam vivente marito nequaquam adulterasse et praefati homicidii nemo eorum *reus exstiterit*, et probatis testibus neuter eorum convinci potuerit, purgent legaliter famam suae opinionis et sumto utantur coniugio, si alia, ut diximus, non praepedit ratio."

Der Kanon ordnet das in dem voraufgehenden auf die Entführer angewendete mildere Verfahren an [50]): die Angeschuldigten sollten unnachsichtig der öffentlichen Buße unterworfen, hinsichtlich ihrer Ehe aber sollte nach verrichteter Buße dispensativ verfahren werden. Diese Bestimmung setzt das Verbot der Ehe des Ehebrechers mit der Mitschuldigen, und zwar, wie die justinianische Novelle (§. 3. Not. 9.)

48) Conc. Meldens. can. 69. Hard. tom. 4. pag. 1475. Vgl. Abhandl. über Entführung. §. 32. in dieser Zeitschr. N. F. 2. 3.

49) So weit ist der Kan von Gratian in c 5. C. 31. Q. 1., jedoch als aus dem Triburischen Concil, aufgenommen.

50) In der angef. Abhandl. §. 32. Not. 162.

auf den Grund der gerichtlichen Anklage, voraus, woraus jedoch noch nicht mit Sicherheit gefolgert werden kann, es habe wenigstens schon in jenem Theile Frankreichs Geltung gehabt. Es kann nicht wohl bezweifelt werden, daß den versammelten Bischöfen das justinianische Gesetz bekannt war; doch ist es noch möglich, daß sie dessen Einführung mit der angegebenen Modifikation erst beabsichtigten und versuchen wollten.

Die angegebene Nachsicht ferner sollte aber ihre Verbindung nicht finden, wenn entweder noch ein anderes Ehehinderniß obwaltete, oder sie überwiesen würden, daß Einer von ihnen den Mann getödtet hätte. Würden sie dessen überführt; so sollten sie nicht nur getrennt werden, sondern auch Zeit Lebens nie mehr eine Ehe eingehen dürfen und immer büßen müssen. Hier bildet also Ehebruch in Verbindung mit Gattenmord das eigentliche Ehehinderniß.

Der Nachsatz betrifft das germanische Strafverfahren, wornach sich der Beschuldigte, wenn der Beweis gegen ihn nicht geliefert worden, von dem gebliebenen Verdachte durch eigenen Eid und durch Eideshelfer reinigen mußte.

Auch dieser Kanon erhielt 846 nicht die Genehmigung der Fürstenversammlung zu Epernay [51]) und blieb einstweilen bloßer Entwurf.

§. 11. Aus demselben Jahrh. besitzen wir Nachrichten, nicht bloß von dem Vorhandensein des Verbotes im justinianischen Sinne, sondern auch von dessen Anwendung auf einen wichtigen Fall in Deutschland selbst. Sie finden sich in den Verhandlungen über die Ehescheidung des Königs Lothar II. in den Aeußerungen des Papstes Nikolaus I., die um so merkwürdiger sind, da sie die Grundsätze enthalten, nach denen ein deutscher König behandelt worden ist.

Lothar hatte sich nach vorgängigem Spruche der Bischöfe seines Reiches von Theutberga, weil sie, wie er

51) Capitula excerpta in villa Sparnaco (F. Walter, Corp. Iur. Germ. tom. 3. P. I. pag. 22.).

behauptete und sie selbst erklärte, vor ihrer Ehe mit ihrem Bruder Blutschande begangen [52]), getrennt und Waldrada zum Weibe genommen. Theutberga hatte während der Verhandlungen den Schutz des Papstes angefleht. Diesen gewährte er ihr mit Nachdruck. Er ließ sich auf die Rechtsfrage, ob die Ehe ungültig gewesen sei, nicht ein, bestritt die Thatsache der verübten Blutschande, sah das Geständniß der Theutberga als erzwungen an und erklärte die Verbindung mit Waldrada als ungültig mit dem Beisatze, als Ehebrecherin mit Lothar könne sie dessen Gemahlin nie werden. Diesen Grund macht er dreimal geltend.

1. In der Erwiederung vom 1. Febr. [53]) an Theutberga auf ein Anschreiben, worin sie sich nun auch vor dem Papste als schuldig angegeben und Waldrada als Lothars rechtmäßige Gemahlin bezeichnet hatte, sagte er: „Illud tamen, quod Waldradae perhibes testimonium, dicens, eam fuisse legitimam uxorem Lotharii, frustra conaris adstruere, quandoquidem tuo nullo prorsus hinc testimonio quis indiget: cum magis nos ita sentiamus, quod iustum est, et ita intelligamus, quod aequum exsistit, ut te etiam *reprobata*, *etiam mortua*, Lotharius *nullis legibus*, *nullis* sine sui discrimine *regulis*, Waldradam *moecham in uxorem unquam permitteretur assumere*, Utrum ergo Waldrada legitima fuerit aliquando coniux, ecclesia Dei satisfactione tua non eget. Unum tamen scito, quoniam nec nos, nec eadem sancta ecclesia, Deo auctore, qui adulteros iudicabit, *Lotharium*, si Waldradam quandoque *resumserit*, *etiam te*, ut praetulimus, *decedente*, *dimittet* omnibus modis *impunitum*."

2. Das Nämliche wiederholt er mit Bezugnahme auf die Erklärung der Theutberga in einem Schreiben an

---

52) Vgl. Capitul. Compend. a. 757. cap. 7. 8. 14. Walter l. c. tom. 2. par. 1. pag. 49. Hard. tom. 3. pag. 2006.

53) Nicol. Pap. epist. 47. Hard. tom. 5. pag. 266.

Lothar selbst [54]) und sagt: „Illud autem, quod praenominata regina quasi Waldradae testimonium perhibet, dicens, eam fuisse tuam uxorem legitimam, aut invita, aut frustra conatur adstruere, quandoquidem illius nullo prorsus hinc testimonio quis indigeat: cum magis nos ita sentiamus, quod iustum, et ita intelligamus, quod aequum est, ut *etiam Theutberga mortua tu nullis legibus, nullis regulis unquam Waldradam in uxorem possis aut permittaris assumere.* Utrum ergo Waldrada legitima tua fuerit aliquando coniux, ecclesia Dei satisfactione Theutbergae non eget. Unum tamen scimus, quoniam nec nos, nec eadem sancta ecclesia, auctore Deo, qui adulteros iudicabit, te, si Waldradam quandocunque *resumseris, etiam Theutberga decedente, dimittet* modis omnibus *impunitum.*"

3. In einem Schreiben an König Ludwig vom 7. März 866 [55]), damit dieser auf Lothar'n einwirken möchte, daß er Waldrada verließe und Theutberga wieder als Gattin annähme, heißt es ferner: „Precamur amabilem dilectionem vestram, ut regem Lotharium monere nullo pacto desistatis, ut debitam dilectionem Theutbergae reginae uxori suae semper impendat: nec sibi blandiatur, quasi studeat eam cogere, ut aliquod sibi crimen impingat, et per hoc valeat illam a suo consortio sequestrare, quoniam hoc nec ipse legaliter agere praevalet, nec nos talibus praestigiis et tam fraudulenti calliditati locum dare permittimus. Sed etiamsi abundante iniquitate, qualibet astutia, potius autem violentia, tale quid machinari potuisset, *Waldradam ei moecham,* cuius immundo desiderio ad ista intendit, anhelat et pervenire dementer affectat, *nullus coniugali foedere permitteret sociari,* nisi forte quis *omnium legum, nisi cunctarum regularum temerator et infractor inveniri voluisset.*"

Wir haben hier 1) die Regel, daß der Ehebrecher die Ehebrecherin auch nach dem Tode des einen Ehetheiles nicht

54) Epist. 51. Ibid. pag. 275.
55) Epist. 53. Ibid. pag. 278.

heirathen darf, wiederholt ausgesprochen. Und diese wird 2) als eine allgemein bekannte und allgemein, sowohl nach den bürgerlichen Gesetzen (leges), als nach den kanonischen Vorschriften (regulae), geltende bezeichnet. Lothar war 3), wie erwähnt, gerichtlich geschieden und seine Scheidung war nach den Landesgesetzen formell und materiell gültig: und doch wird seine neue Verbindung mit Waldrada als Ehebruch behandelt. Eben dadurch ward 4) die Verbindung sich selbst das Hinderniß, daß sie nie eine gültige Ehe werden konnte, und wir haben hier den zweiten Fall unserer Hauptfrage. Die neue Verbindung mit Waldrada und der Ehebruch mit ihr waren 5) thatsächlich gegeben, Lothar und Waldrada aber weder des Verbrechens gerichtlich beschuldigt (accusati), noch auch und viel weniger gerichtlich als schuldig erkannt (damnati): und doch können sie jener Thatsache wegen keine Ehe mit einander eingehen. Es kam also, und zwar nach weltlichem und nach kirchlichem Rechte, nicht mehr auf Anklage, oder Verurtheilung, sondern bloß auf das thatsächliche Vorhandensein des Verbrechens an. Und diese so modificirte Lehre kommt 6) auf einen König von einem großen Theile des fränkischen Reiches zur Anwendung, ohne daß sich ein Einspruch dagegen zeigt. Zwar kann hieraus noch nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß sie im fränkischen Reiche schon vorher geltend war, weil der Einspruch geschehen sein kann, ohne daß wir davon Kenntniß haben, und weil, wenn er nicht erhoben wurde, dies dem päpstlichen Ansehen zugeschrieben werden kann; hält man dieses aber mit dem Beschlusse des Concils von Meaux (§. 10.) zusammen, so kann man die Annahme, das justinianische Recht sei schon früher im fränkischen Reiche in diesem Punkte zur Geltung gekommen, kaum abweisen.

§. 12. Auf dem National-Concil zu Tribur (895.), welches der deutsche König Arnulf berief und woran außer den Bischöfen des Reiches auch alle Fürsten und Aebte und viele Andere, geistlichen und weltlichen Standes, Theil nahmen, wurde das Eheverbot wegen Ehebruches für Deutschland

ermäßigt. Der 40. Kanon lautet [56]): „Audivimus rem exsecrabilem et catholicis omnibus detestandam, quendam nefario fornicationis opere alicuius uxorem, vivente eo, *commaculasse*, et in argumentum iniquitatis *iuramento confirmasse*, si eius legitimum supervixisset ambo maritum, ut ille fornicator illam adulteram adulterio pollutam *sibi associaret* toro et legitimo matrimonio; si hoc iure dici matrimonium potest, per quod oriuntur, quae Apostolus enumerat mala, quae sunt fornicatio, immunditia, luxuria etc. ad ultimum vero veneficia et homicidia, quia pro tam illicito amore alii veneno, alii gladio, alii aliis diversis sunt peremti maleficiis. Idcirco acutissimo ferro et totius generis artificio resecanda, per quae coelestia regna sunt occludenda. Quoniam, ut idem Apostolus ait, qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Tale igitur connubium anathematizamus et christianis omnibus obseramus. Non licet ergo, nec christianae religioni oportet, ut ullus ea utatur in matrimonio, cum qua prius pollutus est adulterio“ [57]).

Hier ist die Unzulässigkeit der Ehe von dem Zusammentritte zweier Handlungen: des Ehebruches und des Versprechens der Ehe, abhängig gemacht. Diese Beschränkung ist als eine wesentliche Verbesserung des Gesetzes anzusehen, welcher die richtige Würdigung seines Geistes zu Grunde liegt. Warum sich, zum Schutze der bestehenden Ehe, die Bestrafung auf die künftige Ehe der Schuldigen ausdehnt, läßt sich aus dem Verbrechen selbst und aus dessen Beziehung zu einer Ehe nicht einsehen. Denn an und für sich steht die künftige Ehe mit ihm so wenig in Verbindung, als jedes andere Rechtsgeschäft, und mit gleichem Rechte müßten, zum Schutze der bestehenden Ehe, alle Rechtsge-

56) Concil. Tribur. can. 10. Hard. tom. 6. p. 452. Harzh. tom 2. pag. 404.

57) Gratian liefert in c. 4. C. 31. Q. 1. nur einen Auszug dieses Kanons.

schäfte, namentlich Gütertausch, Geschenke und Verträge, den Schuldigen untersagt sein. Eine solche Verbindung tritt erst ein, wenn noch eine freithätige Handlung des Verlangens oder des Versprechens der künftigen Ehe hinzukommt, so, daß sie Ursache oder Begünstigung des Verbrechens oder dessen Wiederholung wird. Und dann erst wird diese Ehe der bestehenden gefährlich und ist ihr Verbot als Strafe gerechtfertigt; und dann ist zugleich der Grund zu noch andern Verbrechen und zur persönlichen Unsicherheit des gekränkten Ehegatten gelegt. Es kann aber nicht behauptet werden, daß das Verbrechen auch nur in den meisten Fällen, geschweige dann immer, in der Aussicht einer künftigen Ehe begangen, oder dadurch gefördert werde, weil es ohne eine solche Aussicht in der Leidenschaft und dem Leichtsinne des Menschen immer so hinreichende Veranlassung hat, daß man diese Fälle als die Regel ansehen muß und die andern nur als Ausnahmen gelten können. Daher ist denn das Verbot seinem Geiste nach in den meisten Fällen nicht gerechtfertigt und nicht anwendbar, ein Fehler, der von nun an für Deutschland an dem Gesetze beseitigt war.

Eine zweite Beschränkung setzte der 51. Kanon fest, indem beschlossen wurde: „Illud vero communi decreto secundum canonum instituta diffinimus et praeiudicamus, ut si quis cum uxore alterius, vivente eo, fornicatus fuerit, moriente marito, *synodali iudicio aditus ei claudatur illicitus*, ne ulterius eius coniungatur matrimonio, quam prius polluit adulterio. Nolumus enim, nec christianae religioni oportet, ut ullus ducat in coniugium, quam prius polluit per adulterium.“ Nach dem Concil von Meaux (§. 10.) war noch, wie nach der justinianischen Novelle, der Fall des Verbotes und die Unzulässigkeit der Verbindung mit der gerichtlichen Anklage (accusatio), nach den Aeußerungen des Papstes Nikolaus (§. 11.) schon mit der Thatsache des begangenen Verbrechens gegeben; hier tritt er erst mit dem richterlichen Erkenntnisse ein und die Ehe wird in Folge des Richterspruches unzulässig. Das Sendgericht, welches den Ehebruch,

wie die übrigen öffentlichen Verbrechen, bestrafte, sollte den Schuldigbefundenen die Ehe verbieten. An die Stelle des allgemeinen Verbotes ist also der spezielle Richterspruch getreten; jenes blieb in seiner Allgemeinheit für die Fälle bestehen, wo außer dem Verbrechen auch noch die Zusage der Ehe gegeben war, dagegen sollte in den Fällen des alleinigen Ehebruches das Gericht die Ehe verbieten. Wer demnach seiner Aufmerksamkeit oder seinem Spruche entging, unterlag keinem Verbote mehr; hingegen konnte auch das Gericht, sei's von Amtswegen, sei's auf die Anzeige von Einzelnen, gegen die beabsichtigte Ehe inquiriren und sie, je nach Befund der Sache, verbieten.

Beide Stellen setzen die Geltung des Verbotes als Regel voraus und die eine beruft sich ausdrücklich auf die kanonischen Vorschriften, wie auf hergebrachte bekannte Normen. Der meldensische Kanon (§. 10.) kann hier nicht gemeint sein, weil er nicht als Reichsgesetz angenommen wurde. Welches nun diese Vorschriften seien, ist unbekannt; stellen wir aber hiermit wieder die Aeußerungen des Papstes Nikolaus und das Benehmen Lothar's, dann den meldensischen Kanon und die Bestrafung und den Abscheu der Deutschen gegen dieses Verbrechen (§. 6.) zusammen: so können wir die Behauptung wagen, daß das justinianische Recht in diesem Punkte nicht nur in Italien, sondern auch schon lange unter den deutschen Stämmen, nur im Einzelnen modificirt, geltend geworden war.

Unter Conrad I. wurde der besprochene 51. Kanon auf dem Concil von Altheim (916) wörtlich wiederholt [58].

§. 13. Aus dem 11. Jh. ist uns noch eine kirchliche Vorschrift für einen Theil Frankreichs aufbewahrt, die fast ganz röm. Inhaltes ist und hier nicht unerwähnt bleiben soll. Es ist der 16. Kanon der Provinzial-Synode von Rouen

58) Wie ihn Gratian in c. 3. C. 31. Q. 1. aufgenommen hat. Vgl. Harzh. tom. 2. pag. 588.

in der Normandie [59]) vom J. 1072: „Item interdictum est, ne aliquis, qui vivente sua uxore de adulterio *calumniatus* fuerat, post mortem illius *unquam de qua calumniatus fuit, accipiat.* Multa enim mala inde evenerunt. Nam plurimi hac de causa suas interfecerunt.“ Der Kanon ist inzwischen von der justin. Novelle darin wesentlich verschieden, daß er von dem Ehebruche des Mannes mit einer Andern, sei sie verheirathet oder nicht, seinem Weibe gegenüber handelt, was das röm. Recht nicht kannte (§. 2.).

§. 14. So schließt sich nun 1) die Reihe der ermittelten Kirchenvorschriften in dieser Periode mit einem vom röm. Rechte wesentlich abweichenden Begriffe vom Ehebruche, wie sie sich damit eröffnete (§. 7.). Und diese Verschiedenheit ward durchgreifend mit der Behauptung der Gleichheit der Rechte des Weibes und des Mannes festgehalten [60]). Dies beruht auf dem Ausspruche des Herrn [61]), wo er auch von dem Manne sagt, daß er Ehebruch begeht, wenn er seine Frau verläßt und eine Andere nimmt. Blicken wir ferner zurück; so nehmen wir 2) eine große Ungleichförmigkeit in dieser Lehre wahr. Nach einzelnen Vorschriften, namentlich für Italien und eine fränkische Provinz (§.9.), wird a) die wegen Ehebruches Verstoßene einer lebenslänglichen Buße unterworfen und nie mehr zur Ehe zugelassen, wovon sich anderwärts keine Spuren zeigen; dagegen ist b) in Spanien selbst die Ehe des Ehebrechers mit der Ehebrecherin durch keinen Kanon verboten, vielmehr wird ihre Zulässigkeit bezeugt, da wir das justinian. Verbot nicht bloß in Italien, sondern schon früh auch im fränkischen Reiche wirksam finden. Jedoch hier sowohl, als in Italien,

---

59) Concil. Rotomag. can. 16. Hard. tom. 6. pag. 1190.

60) c. 4. C. 32. Q 4. (S. Ambr. a. 387.); c. 23. C. 32. Q. 5. (Innoc. I. a 405.); c 16. eod. (S. Aug. c. a. 419.); c. 5. C. 32. Q. 6. (Id. c. a. 415); c. 15. C. 32. Q. 5. (Isidor. c. a. 620.).

61) Matth. 20, 9.

ist es c) modificirt, diese Modifikationen aber sind d) sehr verschieden. Daß 3) die wegen eines gesetzlichen Grundes Geschiedenen bei Leibzeiten eines Theiles keine neue Ehe eingehen durften und sich, wenn sie es versuchten, des Ehebruches schuldig machten, bezeugen für Italien Innocenz (§. 9. Not. 45.) und Gregor (§. 9.), womit der h. Augustinus übereinstimmt (§. 8. Not. 37.), und die Lehre des Papstes Nikolaus (§. 11.). Die Anwendung, welche Nikolaus hiervon auf Lothar's Fall machte, spricht schon dafür, daß sie im fränkischen Reiche wenigstens nicht ganz fremd war. Sie war nun auch dort beinahe ein Jahrhundert früher durch das Aachener Kapitulare von 789.[62]) als Reichsgesetz angenommen, und in der Kapitularien-Sammlung wird damit übereinstimmend gelehrt[63]): „Ut hi vel hae, qui uxores aut viros dimittunt, non nubant, sed aut continentes maneant, aut sibimet reconcilientur.“

(Fortsetzung folgt).

---

62) Capitul. Aquisgr. a. 789. cap. 42. F. Walter l. c. tom. 2. par. 1. p. 86.

63) Capitul. lib. 6. cap. 63. F. Walter l. c. tom. 2. par. 2. p. 603.

Recensionen.

I. De rerum Fuldensium primordiis. Dissertatio theologica quam auctoritate et consensu ordinis Theologorum evangelicorum summe venerabilis in Academia Ludoviciana ad veniam Theologiam docendi rite impetrandum edidit *Georgius Zimmermann*. SS. Th. Lic. Ph. D. in academia Ludov. privatim docens etc. Gissae, prostat in Libreraria I. Rickeri 1841. 22 S. 4°.

II. Rabanus Magnentius Maurus. Eine historische Monographie von Dr. Friedrich Kunstmann. Mit einer Abbildung. Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann 1841. IV. u. 228 S. in 8°.

Die Deutschen, welchen es von jeher eigenthümlich gewesen zu sein scheint, dem Fremden und Ausländischen größere Aufmerksamkeit zuzuwenden, als dem Einheimischen und Vaterländischen, haben diese Eigenthümlichkeit auch in der Religions- und Kirchengeschichte bis auf die neuesten Zeiten bewährt. In Frankreich, Italien, England hat fast jedes kirchliche Institut, fast jede Kapelle, welche den Vorzug alterthümlicher Schätzung hat, eine gelehrte und oft nur zu umfassende Monographie, während das gleiche Feld historischer Forschung in Deutschland sich bisher nur eines sehr geringen Anbaues zu erfreuen gehabt hat. Und doch sind dergleichen Monographien die unerläßliche Bedingung zur gründlichen Aufführung der Kirchen- und Landesgeschichte.

Es kann daher nur angenehm sein, wenn der gelehrte Fleiß deutscher Theologen sich mehr dem Anbau des eigenen kirchlichen Lebens zuwendet, wenn er an die Wiege des Christenthums und der Civilisation in Deutschland hinaufsteigt, und dort, theils verborgene Schätze der Historie erhebt und vom Untergange rettet, um sie der Nachwelt aufzubewahren, theils auch die Gegenwart über die Vergangenheit mehr aufklärt.

Die beiden vorgenannten Schriften sind der Erforschung und Darstellung der ältesten Geschichte des Klosters Fulda gewidmet, einer Anstalt, welche zuerst ein großes und dauerndes Licht christlicher Erleuchtung und Civilisation in die Finsternisse heidnischer Völker in Deutschland hineingeworfen, und um die Wissenschaft in diesem Lande sich große Verdienste erworben hat.

Die zuerst genannte Schrift ist in lateinischer Sprache abgefaßt. Sie behandelt die Gründungsgeschichte des Klosters Fulda, und erzählt die weitern Schicksale desselben bis zum Tode des Abtes Eigil, zu dessen Nachfolger Rabanus Maurus gewählt wurde. Da die Stiftung der Anstalt in's Jahr 744, der Tod Eigils aber in das Jahr 822 fällt; so finden wir einen Zeitraum von 78 Jahren in dieser Schrift behandelt. Während dieses Zeitraums hatte Fulda zu Aebten: den h. Sturm, Baugolf, Ratgarius und Eigil. Wenn diese junge Anstalt mehrfach von den heidnischen Sachsen zu leiden hatte: so kann dieses weniger auffallen; aber bemerkenswerth ist es, daß dieselbe in ihrem Schooße gleich von Anfang die heftigsten Kämpfe zu bestehen gehabt hat. Denn der Streit, der bald zwischen dem h. Sturm und dem Erzbischof Lullus von Mainz ausbrach und sehr heftig fortgeführt wurde, zog sich auch in das Kloster selbst hinein. Obgleich die Mönche von Fulda auf der Seite ihres Abtes standen, so gab es dennoch drei unter ihnen (die Anzahl belief sich auf 400 Brüder, ohne die vielen Novizen mit zu zählen), welche die Anmaßungen des Lullus gegen Sturm benutzten, um seine Gesinnungen gegen

den König Pippin zu verdächtigen, und es mit der Hülfe des Lullus in der That dahin brachten, daß Sturm in die Verbannung geschickt wurde. Die Unschuld siegte zuletzt; nach zwei Jahren wurde der h. Sturm von Pippin aus der Verbannung zurückgerufen, und das nachfolgende Vertrauen, welches ihm Karl der Große schenkte, war so groß, daß es ihn über das erlittene Unrecht trösten konnte. In der Beurtheilung der Frage, auf welcher Seite die Schuld gewesen, ob auf Seite des h. Sturm oder des Erzbischofes Lullus, hätten wir mehr Sicherheit und Entschiedenheit im Urtheile des Hrn. Verfassers gewünscht. Unentschiedenheit ist so wenig bei dem Historiker als bei dem Richter zu loben; da nämlich, wo die vorliegenden Thatsachen ein entscheidendes Urtheil gestatten. Dieses aber ist bei dieser Frage der Fall, und danach ist die Schuld lediglich dem Erzbischof Lullus zuzuschreiben. Daß der h. Sturm möglicher Weise dieses oder jenes gethan haben könne, ist geschichtlich von keinem Belang.

Auf den h. Sturm, welcher 779 mit Tod abging, folgte Baugolf, der im Jahre 802 seine Würde niederlegte, und nun wurde Ratgarius zum Abte gewählt, der das Kloster von Neuem in die größte Verwirrung brachte. Herr Zimmermann hat nach dem Libellus supplex, dem Leben Eigils, und Rabans Gedichten über Ratgarius folgende Charakteristik von ihm entworfen. Ratgarius vir tyrannica duritie, terribilis in iudicio, inexorabilis in puniendo, durus in poenitentes, implacabilis et semper diffidens erat. Truces oculi, animus tristis, suspiciosus, dolosus, malignus, arrogans, vir inaccessus subiectis, aliorum consilia spernens, blanditiis calumniisque aures praebens. Nihil exoptasse videtur nisi aedificia exstruere et imperium tenere. Inopes adiuvare, afflictos consolari, pulcherrima illa talis muneris officia, durus ille vir neglexit. Iuris nullam rationem habuisse videtur, nisi occasione data potentiae probandae cupidinisque ultionis explendae; alias moris et legum immemor. Wem diese Charakteristik über das Maaß des Wahrschein-

lichen hinauszugehen scheinen möchte, dem könnte man durch ähnliche Charaktere aus der ältern Kirchengeschichte widerlegen; denn, Gott sei Dank! heut zu Tage gibt es solche Männer in der Kirche nicht. Aber wollte man auch von dieser Charakteristik Manches in Abzug bringen: immer bleibt noch genug über, um den guten Mönchen von Fulda das Leben zu verbittern. Die Mönche klagten beim Kaiser, aber ohne Erfolg. Die Willkür des Ratgar steigerte sich, die nichtswürdigsten Subjekte, gemeine Schmeichler, ja Verbrecher wurden in's Kloster aufgenommen, keine Autorität vermochte dem Abt mehr Schranken zu setzen. Den Mönchen wurde dieser Druck endlich unerträglich. Zwölf Brüder wurden beauftragt, den Abt beim Kaiser (811) zu verklagen. Karl der Gr. beauftragte einige Bischöfe, die Ruhe im Kloster wieder herzustellen; aber diese Ruhe war nicht von langer Dauer. Unter Ludwig dem Frommen kamen die Streitigkeiten im Kloster noch heftiger zum Ausbruche. Ratgar blieb auf der einmal betretenen Bahn zügelloser Willkür. Die meisten Mönche sahen sich in die Nothwendigkeit versetzt, das Kloster zu verlassen. Sie brachten ihre Klagen vor Pippin, und nun wurde, nach angestellter Untersuchung, der Abt Ratgar seines Amtes entsetzt und in die Verbannung geschickt. Im Jahre 818 wählten die Mönche sich einen neuen Abt in der Person des Eigil; er war das Gegentheil von Ratgar. Malae artes et calumniae nihil ad eum pertinebant; nec irae nec odio nec invidiae nec suspicioni inserviit. Vir pius, mitis, hilaris, amore fratrum, praesertim eorum qui Deo colendo et literarum sacrarum studio incumbebant — frequentes de religione sermones habuit. Lubentissime monachi abbati, vel sibimet ipsis parebant. Abbas bonis fratrum consiliis faciles aures praebebat. Er starb, von seinen Mönchen sehr betrauert, im Jahre 822; auf ihn folgte Rabanus, dem die zweite Schrift gewidmet ist.

In der Darlegung dieser Begebenheiten zeigt der Herr Verfasser im Allgemeinen einen sehr löblichen Fleiß, der

überall auf die Quellen zurückgeht. Ueberdies ist die Schrift ein Zeugniß von ausgezeichneter Unpartheilichkeit; denn es ist ihr kaum abzumerken, daß der Verfasser nicht Katholik ist. Was die Darstellung betrifft, so verdient diese das Lob der Klarheit; doch fehlt es dem Stil noch in mancher Beziehung, namentlich ist uns die Monotonie der Sätze, die, mit geringen Ausnahmen, fast alle wie nach einem bestimmten Maaße abgeschnitten sind, unangenehm aufgefallen. Gegen ein solches fastidium similitudinis enthält Cicero's Schrift de oratore sehr gute Bemerkungen.

Auf Eigil folgte in der Reihe der Aebte des Klosters Fulda, Rabanus Magnentius Maurus. Rabanus, geboren zu Mainz 776, hatte aus eigener Erfahrung die Drangsale kennen gelernt, unter welchen Fulda unter dem Abte Ratgar geseufzt hatte. Für ihn war es ohne Zweifel das Härteste, was ihm Ratgar zufügen konnte, daß er ihm die Bücher wegnahm, um ihm die Mittel seiner Fortbildung zu nehmen. Raban bat so flehentlich, der Abt möge ihm seine Bücher zurückgeben, daß nach Mabillon: movisset ferreum pectus tam iusta tamque modesta oratio: at saxo cantum est. Indessen konnte diese Härte den Trieb nach der Wissenschaft in Raban nicht ersticken, er wurde der gelehrteste Mann des Abendlandes und um wissenschaftliche Erleuchtung hochverdient. Der Schilderung des Lebens und Wirkens dieses Mannes ist die zweite Schrift gewidmet. Sie spricht sehr gut über die Quellen dieser Geschichte, und geht in der Darstellung zurück bis auf die Gründung des Klosters; sie behandelt daher im Ganzen dieselben Gegenstände, welche in der zuerst genannten Schrift bearbeitet wurden. Dann erzählt sie die Geschichte der Bildung Rabans im Kloster zu Fulda, seine Wirksamkeit als Lehrer daselbst, dann seine Beförderung zum Abte; hierauf macht sie uns mit der Beschaffenheit Fulda's unter Raban bekannt, erzählt dann seine Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl, und führt uns zuletzt Raban als Schriftsteller vor. In diesem Abschnitte findet sich eine ausführliche Abhandlung über die

Lehre Gottschalks. In dem Anhange werden meist ungedruckte Aktenstücke mitgetheilt.

Diese neueste Arbeit, welche von Herrn Kunstmann in Deutschland erschienen ist, ist in dem Geiste ruhiger, besonnener Forschung geschrieben, der auch aus andern Schriften desselben bekannt ist. Die Schrift ist lehrreich, und kann daher dem Freunde deutscher Geschichte überhaupt empfohlen werden. Wir hätten übrigens gewünscht, daß der Verfasser, bevor er Deutschland verlassen, um die Erziehung der königlichen Kinder zu Lissabon zu übernehmen, Muße genug gehabt hätte, die letzte Hand an die Vollendung dieser Schrift zu legen. An nicht wenigen Stellen ist dieser Mangel fühlbar. Außerdem würde die Schrift sehr gewonnen haben, wenn das Leben und Wirken des Rabanus mehr im Lichte seiner Zeit dargestellt worden wäre.

Druck und Papier sind lobenswerth.

Tirol und die Reformation. In historischen Bildern und Fragmenten. Ein katholischer Beitrag zur nähern Charakterisirung der Folgen des dreißigjährigen Krieges vom tirolischen Standpunkte aus. Von Beda Weber. Innsbruck in der Wagner'schen Buchhandlung 1841. 434 S. 8°.

In der Zuschrift an den Leser sagt der Hr. Verfasser: „der Titel, den er seinem Buche gegeben, und den wir voranstehend mitgetheilt, habe er demselben nicht ohne lange Auswahl vorgesetzt, es bezeichne derselbe auch nur im Allgemeinen das Feld, zu dem diese Beiträge gehören, ohne daß es eine völlige Erforschung des angedeuteten Gegenstandes anzeigen solle." Obgleich nach diesem eigenen Geständnisse des Herrn Verfassers der Inhalt durch diesen Titel nicht genau bezeichnet wird: so können wir doch so viel daraus ersehen, daß der Verfasser kein eigentliches Geschichtswerk uns habe liefern wollen. Beim Durchlesen des

Buches begreifen wir auch, wie der Verfasser dazu kam, lange zu wählen, welchen Titel er seinem Buche vorsetzen sollte. Wer ein Buch schreibt, muß zum Voraus wissen, und es sich klar gemacht haben, worüber er schreiben und für wen er schreiben will. Wer so an die Ausführung eines Werkes geht, wird wegen der Wahl eines Titels nicht leicht in Verlegenheit kommen. Dem Hrn. Verfasser scheint es aber wie vielen Schriftstellern und wie dem Schreiner bei Horaz gegangen zu sein, der nicht gleich wußte, was er aus einem truncus ficulnus machen sollte.

Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum,
Cum faber incertus scamnum faceretne Priapum.

Dem Buche selbst würde es sehr genutzt haben, wenn der Verfasser sich gleich von vorne herein die Aufgabe gestellt hätte, z. B. historische Bilder oder Zustände, aus dem von ihm gewählten Zeitraume zu schreiben. Dadurch würde die Form des Werkes näher bestimmt worden sein, und das Material würde eine gleichmäßigere Eintheilung und Verarbeitung gefunden haben. Jetzt aber trägt das Werk eigentlich gar keine bestimmte Form; sondern in dem einen Abschnitte sieht man ein in unsichern Zügen und Umrissen hingeworfenes Bild, in dem andern eine unvollendete Biographie, in wieder einem andern Theile Ansätze einer historischen Darstellung. Der Zusatz aber: vom tirolischen Standpunkte, bezeichnet etwas Anderes, als was es bezeichnen soll. Doch wir wollen zu dem Werke selbst übergehen.

Daran hat der Verfasser wohlgethan, daß er dem Ganzen einen Artikel: „Weltstellung Tirols im dreißigjährigen Kriege" überschrieben, vorangeschickt hat. Nur ist diese Weltstellung so allgemein bezeichnet und so wenig markirt, daß derjenige, dem die eigentliche historische Unterlage fehlt, sich schwerlich mit Bestimmtheit hier orientiren wird. Hierauf läßt der Hr. Verf. einen andern Artikel: „Volkszustände in Tirol ums Jahr 1600" folgen. Der Verf. geht darin auf das Einzelne ein, und

entwirft ein entsetzliches Bild von der Versunkenheit des Tiroler Volkes um die bezeichnete Zeit. Wir können nicht umhin, einige Stellen aus diesem Kapitel mitzutheilen. Der Verf. beginnt seine Sittenschilderung mit der Angabe der Ausschweifungen der Tiroler im Essen und Trinken, und nachdem er mehrere Beispiele von „maßloser Ungebühr in Speise und Trank" erzählt, lesen wir auch folgende Stelle: „der Aufwand ganz gemeiner Wöchnerinnen, besonders in Dux, Brandenberg, Zillerthal und Nachbarschaft, übersteigt alle Begriffe unserer Zeit. Jede derselben bedurfte zum Eßvorrathe während ihres Wochenbettes 1 Zentner ausgesottenes Schmalz, ½ Zentner Butter, gegen 2000 Eier, 2 bis 3 Star Weizen, 1 Fäßlein Traminerwein." Man könnte versucht werden, zu glauben, die Wöchnerin habe diesen Speisevorrath nicht allein verbraucht, sondern die Nachbarschaft habe ihr bei der Konsumtion dieses Vorrathes Beihülfe geleistet; allein der Hr. Verfasser fügt hinzu: „Sie aß (die Wöchnerin) im Zeitraume eines Tages und einer Nacht 20 bis 28 Mal."!! Hierdurch wird jene Annahme beseitigt, und es leidet nun keinen Zweifel, daß der Vorrath vornehmlich für die Wöchnerin bestimmt war. „Zu einer Speise wurden bei 12 Eier genommen, und des Weines so viel mitgetrunken, daß oft die Amme und die Wöchnerin berauscht waren." — Man könnte glauben, da das Ganze sehr unglaublich klingt, es sei eine überaus reiche Wöchnerin gemeint; aber dem ist nicht also. Es heißt weiter: „die bürgerlichen Wöchnerinnen kauften zum obengenannten Speisevorrath noch viele Kapäuner, die Adeligen ½ Zentner Zucker, Spezereien, Mandeln, Rosinen und andere süße Leckerkost. Es wurde von Aerzten ausgerechnet, daß 1000 Wöchnerinnen des Innthales die Nahrung von 9000 Menschen verzehrten." Also, Eine Wöchnerin verzehrt die Nahrung von neun Menschen!! Es heißt weiter: „Sogar die neugebornen Kinder wurden wider ihren Willen vollgestopft mit Säften aller Art, entweder zum Verderben ihrer Gesundheit oder zur Vergiftung

ihrer sittlichen (NB. der neugebornen Kinder!) Lebenskraft im zartesten Keime." !!! Es waren aber nicht blos die Wöchnerinnen, welche eine solche unglaubliche Höhe der Ausschweifung im Essen und Trinken erstiegen hatten: sondern die Völlerei war allgemein herrschend. „Männer und Weiber ergaben sich ohne Unterschied dem Laster des Saufens, ausschweifend in jeglicher Ungebühr; man fand sie aller Sinne beraubt an den gemeinen Wegen umherliegen, oft ertränkt in nahen Wässern oder zu todt gefallen an steilen Abhängen. Besonders im Schwunge war das Zutrinken aus großen, vollen Gefäßen. Die bestialischen Säufer wählten dazu oft auch Filzhüte, straffgestrickte Strümpfe, Schuhe, Handschuhe, Stiefeln und sogar Nachttöpfe, Alles nach festgestellten Regeln eingewurzelter Trunkenboldereien. — — Man erlebte bei den hohen Bettstellen der damaligen Zeit öfter den Fall, daß Betrunkene aus dem Bett fielen, und sich den Hals brachen. Diese, durch ganz Tirol verbreitete Unmäßigkeit führte, nach dem Zeugnisse des kundigen Guarinoni, zu folgender ärgerlicher Statistik. In Tirol werden älljährig 16,344,600 Tafelgerichte zu viel verschwendet und zwar in einer kleinern Stadt 138,200; also in 15 Städten 2,073,000; dazu in zwölf Märkten 1,357,600, ein Ergebniß, das noch unter der vollen Wahrheit und Wirklichkeit steht. Rechnet man für jede unnütz verschwendete Speise 2 Maaß Wein, wobei es, wie allbekannt, nirgends bleibt, so erhält man die Unsumme von 32,689,200 Maaß Wein, die lediglich der Völlerei gebracht werden."

Das sind Uebertreibungen, gleichviel von wem sie herrühren, und es würde vielleicht nicht schwer sein, auch jetzt ähnliche Resultate und Zahlen herauszubringen, wenn man einmal rechnen darf, wie Guarinoni gerechnet hat. Indessen dem Guarinoni kann man solche Berechnungen hingehen lassen; er wollte auf seine Zeit wirken, wollte der vorhandenen Unmäßigkeit steuern, und es ist daher begreiflich, daß er nur diese dunkle Seite derselben in's Auge faßte. Der Hr. Verf. hätte aber solche Zeugnisse nicht unbedingt annehmen, nicht verallge-

meinern, er hätte bedenken müssen, daß der Schaum in jedem Zeitalter oben auf schwimmt, daß das Tugendhafte sich verbirgt, und daß man jedes Zeitalter schwarz darstellen kann, wenn man die Schattenseite blos vorkehrt. Dem Hn. Vf. ist es hier ergangen, wie mehren Katholiken, die die Zeit vor der Reformation überaus schwarz schildern, so daß auch kein Funken Licht, keine Spur von Gutem mehr darin vorhanden gewesen, — damit sie einen Beweis ihrer Unpartheilichkeit geben. Und doch war auch vor der Reformation, freilich bei großen Mißbräuchen, sehr viel Gutes in dem katholischen Volk vorhanden, nur daß es nicht oben aufschwamm. In den Protokollen der Archive kommen in der Regel nur die Untersuchungen gegen angeklagte, gegen verdächtige und strafwürdige, nicht gegen tugendhafte Männer vor.

Dergleichen Uebertreibungen kommen in dem ganzen Buche vor, im Schlechten, wie im Guten. So erzählt der Verfasser S. 18: „An Aberglauben aller Art fehlte es bei diesem Vorherrschen der rohen Sinnlichkeit natürlich nicht. Der Kalender mit seinen Sprüchlein und Räthen, mit seinen Lostagen und Vorahnungen, beherrschte als allgemein gültiges Hausbuch die Gemüther," und nun fährt er in einer Weise fort, daß man glauben sollte, in Tirol habe man um die bezeichnete Zeit dem unbegränztesten Aberglauben gehuldigt, und habe keinen Schritt als nach dem Kalender gethan. Allein wie lange ist es denn her, daß das Aderlaßmännlein mit so Manchem, was daran hing, aus unsern deutschen Kalendern verschwunden ist? Jetzt noch wird das Wetter ein ganzes Jahr vorausprophezeit? Und der Casamia und der Barbanera sagen ja auch jetzt noch alle Weltereignisse, Krieg und Frieden vorher: wann ein großer Fürst sterben, wann ein Prinz wird geboren, wann ein Kurier wird abgesandt werden; ja sie sagen sogar die Nummern, welche in der Lotterie gewinnen werden, mit aller Bestimmtheit vorher. Wer aber glaubt daran? Wie unrecht wäre es daher, aus solchen Erscheinungen den Schluß zu ziehen, das Zeitalter huldige unbedingt solchem Aberglauben! — Hierauf

folgt ein Abschnitt über den Zustand des Klerus, insbesondere der Mönche, dann eine Darstellung des auftauchenden Protestantismus und hierauf die Opposition gegen denselben, und dann wird ein großer Theil des Buches den sogenannten „Verzückten," gewidmet. In diesen Darstellungen ist manches Interessante und Lesenswerthe enthalten; aber auch hier müssen wir dem Herrn Verfasser zurufen: Ne quid nimis! Hierauf wird über die Wirksamkeit einzelner katholischer Institute und Personen in Tirol gehandelt, und wobei Geist und edle Gesinnung des Verfassers nicht zu verkennen sind.

Die Darstellung selbst leidet ebenfalls durchweg an Uebertreibungen. Nur zu oft zeigt sich ein Haschen nach Effekt, nach gewaltigen Ausdrücken und bilderreicher Darstellung. Diese Bilder sind aber nicht selten unangemessen, und die vielen Schlagschatten stören den Effekt, statt denselben zu heben. „Der dreißigjährige Krieg hat mit seiner protestantischen Wirksamkeit das katholische Leben entbunden und schöpferisch in die tiefsten Lebensverhältnisse getrieben," durch denselben „sind alle tirolischen Volkskräfte in ein heiligwarmes Gottesgefühl zusammengeschmolzen" — „die Wurzeln des kirchlichen Geistes, dessen Schleusen das Schwert geöffnet, bleiben, getränkt aus dem Centrum der Kirche Gottes, unausreißlich in's romantische Element verloren, stets voll unverwüstlicher Kraft kühner Nachtriebe im alten Geisteshauche für das neue Geschlecht." „Hohle Schwätzer mögen die (Tiroler) Volksbegeisterung behohnlächeln als Schwulst, Exaltation, Karrikatur; aber dieser Schwulst hat die feindlichen Heeresmassen weggestrudelt, diese Exaltation hat in unverzagter Gotteskraft des Welttirannen ohne Tiraden that- und bolzenkräftig gespottet," „der einschlagende Zeitgeist hat einzelne Burgen dieser religiösen Landesstimmung zerstört, aber sie selbst steckt tief verborgen, leise schmottend mit überirdischer Feuerkraft." Diese Redensarten stehen auf anderthalb Seiten (S. 432–33) zusammen; sie gnügen, um einen Begriff von dem Stile des Hrn. Verf. zu geben.

Wir haben diese Ausstellungen an einem sonst interessanten Buche hier vorgetragen, weil wir glauben, es sei unrecht, zu loben, was nicht zu loben ist, weil wir überzeugt sind, daß der Verfasser Geist und Kenntnisse genug hat, um etwas Besseres als alltägliche literarische Erzeugnisse zu liefern; weil wir glauben, daß er auf die Manierirung seiner Darstellung nicht früh genug aufmerksam gemacht werden könne; weil wir den Hrn. Verfasser für vernünftig genug halten, daß er eine wohlmeinende Ausstellung nicht übel nehmen werde.

Hr. Weber nehme sich andere Muster der Darstellung als den für ihn unnachahmlichen Görres, er greife nicht zu sehr nach den Bildern der Naturphilosophie (stilo diligenter depascat illam *luxuriem* quae in libro suo inest. *Cic.*) und wir werden mit Vergnügen seinen angekündigten Arbeiten entgegen sehen.

Die äußere Ausstattung des Buches verdient löbliche Anerkennung.

Bonn bei Weber: Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Editio emendatior et copiosior, consilio B. G. Niebuhrii C. F. instituta, auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae continuata. *Theophanes.* Volumen I. Bonnae MDCCCXXXIX. 786 u. LIV S. gr. 8⁰. Volumen II. Bonnae MDCCCXLI. 748 S. gr. 8⁰. Beide Bände auch unter dem besonderen Titel: Theophanis Chronographia. Ex recensione *Ioannis Classeni*, und Theophanis Chronogr. cet. Praecedit *Anastasii Bibliothecarii* Historia Ecclesiastica ex recensione *Immanuelis Bekkeri.*

Als der Abt Georgius, der Syncellus des Patriarchen von Constantinopel, die von ihm begonnene kurzgefaßte und übersichtliche Jahresgeschichte (*Χρονογραφίαν*) nicht bis auf seine Zeit, d. h. bis zum Ende des achten Jahrhunderts, sondern nur bis zur Regierung des Kaisers Diokletianus

fortzuführen und zu vollenden vermochte, da empfahl er seinem jüngeren Freunde Theophanes, dem Abte im Kloster des Agrus, die Geschichte der Zeit vom Regierungsantritte des Diokletianus bis zur gegenwärtigen in der nämlichen Weise zu behandeln und dadurch das von ihm begonnene Werk fortzusetzen. Der bescheidene und fromme Theophanes glaubte, einem solchen Wunsche sich nicht entziehen zu dürfen, und so machte er sich daran, mit fleißiger Benutzung der ihm zu Gebote stehenden Hülfsmittel, eine übersichtliche Darstellung der in den Jahren 277 bis 805 vorgefallenen Begebenheiten, mit Angabe der Kaiser, welche zu Rom und Constantinopel geherrscht, und der Bischöfe, welche während dieser Zeit zu Rom, Constantinopel, Jerusalem, Antiochien und Alexandrien den dortigen christlichen Gemeinden vorgestanden hätten, im Geiste des verstorbenen Syncellus zusammenzuschreiben. Vgl. die Einleitung des Theophanes (*προοίμιον τῆς χρονογραφίας*) nach der neuen Ausgabe im I. Bde, S. 3—6, und die Vorrede des Anastasius im II. Bde, S. 7. So dürr und trocken Theophanes auch immer erzählt und die Ereignisse eines Jahres nach dem anderen ohne einiges Geschick in der Anordnung folgen läßt, so ist sein Werk nichtsdestoweniger eine wichtige und unentbehrliche Quelle für die Geschichte des Mittelalters, besonders für die Kirchengeschichte der Zeit vom Jahre 277 bis 805 nach Christi Geburt geworden, da der Verfasser nicht allein sämmtliche zu seiner Kunde gekommenen und ihm wichtig scheinenden politischen und kirchlichen Vorfälle erwähnt, sondern auch auf die Bestimmung der Zeit und die Angabe der Jahre, worin Jegliches sich ereignet haben soll, nach dem Vorbilde des Syncellus besonderen Fleiß verwendet hat.

Die Wichtigkeit der Chronographie des Theophanes sowol für die Profan- als Kirchengeschichte erkannten die beiden Mitglieder des Prediger-Ordens, Jakob Goar und Franz Combefis, als sie in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts für die Pariser Ausgabe der Schrift-

steller Byzantinischer Geschichte dieses Werk zum erstenmal zu bearbeiten und den Griechischen Text desselben bekannt zu machen unternahmen. Der gelehrte und in dem Kreise ähnlicher Schriftsteller wohl bewanderte Pater Goar hatte ursprünglich die Besorgung dieser ganzen Arbeit unternommen. Er legte dabei zu Grunde eine Pariser Handschrift (regium exemplar) und benutzte noch Lesarten aus sechs anderen Handschriften; allein es hat seiner Recension des Textes geschadet, daß er diese Hülfsmittel nicht gleich beim Beginne der Arbeit alle zur Hand hatte, so wie die Benutzung der von ihm angeführten Varianten dem Leser dadurch ungemein erschwert wird, daß diese nicht bei den einzelnen Stellen des Textes, wohin sie gehören, sondern erst hinter demselben zusammengedruckt sind. Daß Hr. Classen in der neuen Recension diesem Uebelstande abhelfen werde, war von einem so rühmlich bekannten Philologen zu erwarten. Er selbst meldet uns über diesen Theil seiner Arbeit (Praefat. p. V.): *Quum enim princeps huius Chronographiae editio, quae Parisiis anno* 1655. *prodiit, . . . tum propter editorum sive festinationem sive negligentiam, tum propter serum codicum, quos nacti sunt, usum, tam multis obsessa esset vitiis, ut persaepe impedita haereret lectio: hoc mihi nova recensione efficiendum proposui, ut scriptor quantum fieri posset non aliis quam quae ipsius tarditas ingenii et fatuitas commisisset, vitiis premeretur. Primum igitur farraginem illam variarum lectionum, quas editor Parisiensis post textum graecum, quem vocant, typis expressum ex sex codicibus passim enotatas in unum congessit, ita quasi vinculis suis dissolvi et ad verum scriptoris usum suo quamque loco contuli, ut quicquid bonae frugis in coacervatis istis copiis latuerit, in lucem prodiret.* Goar selbst konnte dem Drucke seines Theophanes nicht mehr vorstehen, sondern nachdem er den Griechischen Text durchgesehen und zum Drucke eingerichtet, auch eine schon vorhandene Lateinische Uebersetzung mehrfach berichtigt und einen guten Vorrath erläuternder Anmerkungen nieder-

geschrieben hatte, starb er im Jahre 1653. Seine zum Drucke fertigen Vorarbeiten kamen in die Hände des Franz Combefis, eines Geistlichen aus dem nämlichen Orden. Dieser ließ das Werk nebst der Lateinischen Uebersetzung aus den Papieren Goars abdrucken, ebenso dessen Anmerkungen, welche er durch eigene *notas posteriores* vermehrte, und überdies ein historisches Register und eine von einem unbekannten jüngeren Zeitgenossen des Theophanes auf diesen verfaßte schwülstige und ziemlich inhaltsleere Lobrede hinzufügte. Sämmtliche Stücke wiederholt die neue Ausgabe. Ehe wir jedoch über dieselben einzeln berichten, ist vor Allem zu erwähnen, daß der bisherige Text in der neuen Ausgabe durch Benutzung der Varianten einer vortrefflichen Pariser Handschrift (Coislinianus Nro. 133) an gar vielen Stellen verbessert worden ist. Diese Handschrift haben im Jahre 1827 die beiden Herren Constantin Schinas und Moritz Pinder auf Niebuhr's Veranlassung sorgfältig zu Paris verglichen. Ueber den Werth der Handschrift und ihrer Vergleichung äußert der Herausgeber p. VI: *Praecellit autem liber Coislinianus tam longe ceteris omnibus, et curae a duumviris illis huic libro excutiendo datae constantia et fides tantopere levitatem et socordiam eorum superat qui reliquos inspexerunt, ut Theophanes nunc demum firmum fundamentum nactus esse vere praedicari possit. Nam innumeris locis ex libro Coisliniano citra omnem dubitationem veram scriptoris manum restitui saepissime eius unius secutus auctoritatem, haud raro accedentibus aliorum, inprimis Peyreziani et Barberiniani, suffragiis: cumque ducis nostri praestantiam saepe in locis impeditissimis expertus essem, etiam in levioribus rebus illi morem gerere haud dubitavi.* Vielleicht würde jedoch dieser Codex wenigstens nicht in diesem Grade vortrefflich erscheinen, wenn die übrigen mit gleicher Sorgfalt verglichen wären, statt daß nur hier und dort etwas aus ihnen von den Pariser Herausgebern verzeichnet worden ist. Daher dürfen solche, welche künftig noch Gelegenheit haben,

andere Handschriften einzusehen, die Mühe einer Prüfung sich doch nicht verdrießen lassen, wenn auch die Ausbeute nicht bedeutend mehr ausfallen wird. Denn an manchen Stellen läßt auch dieser Führer nebst den übrigen den Herausgeber im Stiche, und solchen kann einstweilen nicht anders als durch Conjectural-Kritik geholfen werden: *Ubi* (Classen a. a. O.) *omnium librorum lectiones nondum incorruptam scriptoris manum exhibere videbantur, coniectura verum assequi conatus sum.* Natürlich ist aber dabei große Sorgfalt anzuwenden und in jedem einzelnen Falle, wo etwas Unangemessenes sich darzubieten scheint, erst die Frage zu stellen, ob dieses dem Schriftsteller selbst oder seinen Abschreibern zur Last falle. Hr. Classen hat diese Rücksicht bei seinem Theophanes nicht vergessen: *cui* (coniecturae) *tamen parcius indulsi, haud ignarus in tali scriptore neque sermonis puritatem neque concinnitatem sententiarum esse quaerendam. Sed ea, in quibus pravus sequioris aevi usus vel pingue hominis ingenium ab antiquis artis et linguae praeceptis deflexit, in indicem graecitatis referre quam inconsiderato iudicio ad priscam normam refingere malui.*

Hr. Classen hat wirklich nach diesen richtigen Grundsätzen die Kritik in der Recension des Textes ausgeübt. Nur in wenigen Stellen scheint er uns in der Conjectural-Kritik zu weit und in einigen anderen nicht weit genug gegangen zu sein. Wenigstens Ein Beleg aus dem Anfange des Werkes für das Eine und das Andere mag hier Platz finden. Vor dem Proömium steht als Ueberschrift in den Handschriften *Θεοφάνους ἁμαρτωλοῦ μοναχοῦ ἡγουμένου τοῦ Ἀγροῦ χρονογραφία*, und diese Ueberschrift hat der neue Herausgeber, in Uebereinstimmung mit seinen Pariser Vorgängern, aber auch im Widerspruche mit der neu verglichenen guten Handschrift, gegen folgende umgetauscht: *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Θεοφάνους* cet. Aus der Anmerkung des neuen Editor unter dem Texte kann der Leser nicht einmal entnehmen, daß er es hier mit einer Conjectur zu thun habe: denn es heißt dort: *τοῦ ἐν ἁγ. πατρ. ἡμ.*

om. A. (das ist der codex Coislin.), *in quo legitur Θεοφάνους ἁμαρτωλοῦ μοναχοῦ ἡγουμένου* cet. Danach könnte Jemand sogar auf die Vermuthung [1]) gerathen, daß die übrigen Handschriften mit der Lesart des Textes übereinstimmen. Allein diese ist nichts weiter als eine Vermuthung Goars, wozu sich dieser entschloß, weil er Aergerniß daran nahm, daß der heilige Theophanes den Namen eines Sünders führen sollte. Aber warum wollen wir diesem einen Namen entziehen, den er sich in seiner Demuth selbst gegeben hat? Goars Motive zu der Aenderung lauten so seltsam, daß wir sie mit seinen eigenen Worten hier anführen: *Beatitatis possessae titulum, sanctique nomen operis huiusce titulus a me, fateor, verbo solo immutatus auctori Theophani ascribit. Sed nec mutationis inductae poenitet: quem etenim virtutum facinoribus praeclaris, difficilique et insigni fidei testimonio perfunctum et sanctos inter adlectum caelitum honoribus, anno quoque redeante, Orientalis ecclesia celebrat, hunc ego, iuratus quantumvis mss eius exemplarium sectator futurus et exceptor fidelis, abiecta Θεοφάνους ἁμαρτωλοῦ, prout illa nullo cum discrimine proferunt, appellatione indigitandum mihi nequaquam potui persuadere. Quod sibi mutuo monachi Orientales, Theophani monacho praestiti. Illi ἁμαρτωλοὺς privatim ac passim se quique professi, ἁγίους invicem se salutant: ita est et mihi* (eine sonderbare Kritik!). *Quae Θεοφάνους opus hoc testantur exemplaria, ἁμαρτωλοῦ pariter asserunt. Quid tum? quem ecclesia sanctum colit, cuius coelo et immortalitate dignas actiones lego, laudo, refero ad eius operis limen, eundem ego erga litterulam religiosus, erga Coelites iniuriosus, inter ecclesiae patres ἅγιον si minime recensuissem, ne impietatis arcesseres, Christiane lector,*

---

1) Um einer solchen irrigen Voraussetzung vorzubeugen, mußte die Anmerkung lauten: *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρ. ἡμ. Θεοφάνους* Goar: *codices Θεοφάνους ἁμαρτωλοῦ.*

verebar. Verborum igitur ipsorum, Θεοφάνους ἁμαρτωλοῦ vice, τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν substituendum ratus eum. Theophanes schrieb seine Jahresgeschichte nicht als Heiliger, sondern als sündiger Mensch, wie er sich in der Demuth und Einfalt seines Herzens selbst genannt hat. Es wird aber seiner Würde als Heiliger gewiß keinen Abbruch thun, wenn wir diese ächte Benennung unverändert bestehen lassen. Nichts ist gewöhnlicher, als daß Mönche, Bischöfe und Priester aus der alten Zeit sich solche Demuths-Prädikate beilegen. So nannte sich, um von vielen andern zu schweigen, der falsche Isidor: Isidor peccator.

Wie der neue Herausgaber in der vorigen Stelle von der Conjectural-Kritik zur unrechten Zeit Gebrauch gemacht hat, so hätte er nach unserem Ermessen in den Worten p. 9, 6. einer Vermuthung von Combefis im Texte einen Platz einräumen können. Dort ist unmittelbar vorher die Rede von der großen Verfolgung der Christen unter Diokletianus und Maximianus, und dann heißt es weiter: *περὶ ὧν τις ἐπερχόμενος τὴν ὀκτάβιβλον τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου εἴσεται.* Darüber bemerkt Combefis in seinen *notis posterioribus* richtig, daß derjenige, welcher so schreibe, voraussetzen lasse, die Kirchengeschichte des Eusebius bestehe aus acht Büchern, da sie bekanntlich zehn enthält. Theophanes kannte aber jenes Werk des Eusebius zu gut, als daß wir ihm einen solchen Irrthum zutrauen dürften. Dazu kommt, daß Eusebius gerade im achten Buche über die Christenverfolgung unter der Regierung des Diokletianus berichtet. Daher hat Combefis gewiß Recht, wenn er vermuthet, daß der Fehler *τὴν ὀκτάβιβλον* aus verkehrter Auflösung von *τὴν η' βίβλον*, d. i. *τὴν ὀγδόην βίβλον*, entstanden sei, und diese Vermuthung ist so sicher, daß sie in den Text aufgenommen zu werden verdiente. Obgleich die Behandlung noch mehrer anderer Stellen Veranlassung zu ähnlichem Widerspruche (und wie wäre das auch anders zu erwarten, praesertim opere in tanto?) darbietet, so darf doch behauptet werden, daß durch

den Fleiß und die besonnene Kritik des neuesten Herausgebers der Text des Theophanes zum erstenmale eine zuverlässige und lesbare Gestalt erhalten habe, und daß Jeder, der diesen Geschichtsschreiber benutzen will, ihn in der Bonner Ausgabe lesen müsse.

Es ist noch Einiges über die einzelnen Stücke beider Bände zu berichten. In dem ersteren folgt nach den Vorreden des neuen Herausgebers und des Franz Combefis der Griechische Text und die Lateinische Uebersetzung der *Vita* und *laudatio* des Theophanes (S. XLII—XLII.) von einem ungenannten Byzantinischen Mönche, Beides aus der Pariser Ausgabe, der Griechische Text jedoch mit Berichtigung einiger Sprach- und Druckfehler. In den Handschriften der Chronographie findet sich diese Lobrede nicht: Combefis erhielt eine Abschrift derselben aus einer Venetianischen Handschrift, und zwar durch Vermittelung des Cardinals Barberini, auf dessen Weisung nach vielem Suchen endlich der Original-Text zu Venedig in der St. Marcus-Bibliothek entdeckt wurde. Demnächst ist das auf den 12ten März lautende Officium des h. Theophanes in beiden Sprachen ebenfalls aus der Pariser Ausgabe (S. XLIII—LIV) abgedruckt. Den ganzen übrigen Theil dieses Bandes (S. 1—786) nimmt der Text und die Lateinische Uebersetzung der Chronographie des Theophanes ein. Zwischen beiden stehen die Varianten des neu verglichenen codex Coislinianus, sorgfältig und zur leichten Uebersicht verzeichnet, ferner einzelne Lesarten aus den sechs Handschriften, welche die ersten Französischen Herausgeber benutzt, aber ihre Varianten nur unvollständig hinter dem Griechischen Texte, wo sie nicht leicht nachgesehen werden, erwähnt haben. Die Lateinische Uebersetzung hätte nicht abgedruckt zu werden brauchen, und dadurch würde an Raum und Kosten ein Bedeutendes erspart worden sein. Denn selbst diejenigen Leser, welche des Griechischen unkundig sind, können sich durch Benutzung der ausführlichen Lateinischen Excerpte des Anastasius aus Theophanes, welche im zweiten Bande mitge-

theilt werden, helfen. Daß aber der Gleichförmigkeit der ganzen Sammlung ein solches Opfer gebracht werde, scheint nicht billig.

Die Anmerkungen von Goar zur Chronographie des Theophanes konnten erst im zweiten Bande (S. 291—565) und die nachträglichen von Combefis ebendaselbst (S. 566—668) eine Stelle finden. Diese Noten sind theils kritischen und sprachlichen, theils geschichtlichen Inhalts. Viele von ihnen leiden an unerträglicher Weitschweifigkeit, namentlich die von Goar verfaßten. Zur Probe davon mag die oben aus Goar mitgetheilte Stelle dienen. Eine durchgängige strenge Redaction derselben, welche ihren wesentlichen Gehalt beibehalten, ihren Umfang aber auf ein Drittel beschränkt hätte, wäre sehr zu wünschen gewesen.

Den ersten Theil des zweiten Bandes (S. 6—288) füllt die *Historia ecclesiastica* oder *Chronographia tripartita* des im neunten Jahrhundert lebenden Anastasius Bibliothecarius aus, d. h. kurze Excerpte aus Nicephorus, aus dem Syncellus, und ausführliche aus Theophanes. Den Abdruck derselben aus der Pariser Ausgabe des Rechtsgelehrten Fabroti hat Imm. Bekker besorgt, und zwar ohne Benutzung neuer kritischer Hülfsmittel. Daher ist in demselben nur die Interpunction an manchen Stellen berichtigt, und an sehr wenigen eine auf Vermuthung Bekkers beruhende Lesart erwähnt oder in den Text aufgenommen.

Eine sehr willkommene Zugabe sind endlich zwei Register zum Theophanes. Das erstere (vol. II. S. 669—683) ist ein von Classen verfertigter *Index grammaticus, in quo rariora vocabula magnam partem ex sacrorum librorum usu translata notantur.* Dieser Index ist sehr zweckmäßig angelegt und im Wesentlichen vollständig. Hier und dort werden die Stellen der h. Schrift, aus welchen seltene Ausdrücke entlehnt sind, in Klammern beigefügt. Am Schlusse desselben sind die auffallendsten Abweichungen des Theophanes vom klassischen Sprachgebrauche unter einzelnen

Rubriken zusammengestellt, zum Beispiel *genitivi absoluti praeter morem positi*, oder *genitivi infinitivorum sive* (es muß *sine* heißen) *copula verbis adhaerentes*, u. s. w. Auch werden die von Theophanes citirten Schriftsteller ebendaselbst namhaft gemacht.

Das andere Register (S. 684—748) ist der von Combefis verfertigte *Rerum et* verborum in Theophanis Chronographia *praecipue memorabilium index*. Diesem möchte man allerdings noch eine weitere Nachhülfe wünschen, als diejenige ist, welche ihm dadurch geworden, daß seine Seitenzahlen der Bonner Ausgabe angepaßt sind.

De disciplina arcani, quae dicitur, in ecclesia christiana origine. Commentatio, quam etc. scripsit *R. Rothe.* Heidelbergae. 1841.

Ueber diesen Gegenstand sind in neuerer Zeit wieder Untersuchungen angestellt worden. Ob die Wissenschaft dabei viel gewonnen hat, möchte schwer zu behaupten sein Frommann's (Jena 1833) Arbeit ist, wie sie eben ein junger vorlauter Doktorandus zu machen pflegt, und andere Abhandlungen wollen wir stillschweigend übergehen. Die vorliegende Untersuchung dagegen ist eine tüchtige Arbeit, und selbst da, wo wir anderer Meinung sind, müssen wir den Forscher anerkennen, der die Begriffe klar zu sondern und festzustellen sich bemüht.

Das Christenthum unter Juden und Heiden erwachsend, bald nach der Zerstörung Jerusalems mit dem Judenthume verwechselt, deshalb als staatsgefährlich und empörungssüchtig anrüchig, überwacht und verfolgt, hatte durch seine Stellung im Gesammtleben gleich von Anfang eine Vorsicht und ein gewisses Geheimthun im Worte und in der Zulassung zur Gemeinde nöthig, sich vor Verrath an die Heiden sicher zu stellen, und dieses Geheimthun im Worte

und dieses Verhüllen vor den noch lehrbedürftigen Katechumenen hat das siebzehnte Jahrhundert in seinen gelehrten kirchlichen Streitigkeiten unter dem Namen disciplina arcani zusammengefaßt. „Mit Worten läßt sich trefflich streiten", sagt der Dichter, und dieser Spruch bewährte sich auch hier. Statt das Leben der ältesten Christen und dessen Nothwendigkeit aus der damaligen Sachlage zu erforschen, hielt man sich am Worte und legte so viele Grillen hinein, als man selbst Partheilaunen hatte. Unsern Verfasser kann dieser Vorwurf nicht treffen, sondern gleich (§. 1.) stellt er fest, daß das Geheimthun keine Geheimlehre (theologia arcana) nach Art der heidnischen exoterischen und esoterischen Verfahrungsweise gewesen (die dem Geiste des Christenthums, seiner gleichen Berechtigung vor Gott und seiner gleichen Erlösung völlig widerstrebt), sondern vielmehr eine Ausschließung von allem Heiligen, bevor man hinlänglich belehrt und in der Gesinnung erkannt worden. Oder mit andern Worten vor der Taufe ließ man keinen zu der Darbringung und den h. Sakramenten zu, duldete nur ein zuhörendes, aber kein thätiges Mitglied, entließ daher den Katechumenen bei der That, d. h. dem Opfer. Wenn R. nach dem Standpunkte seiner Kirche nur die Taufe und das Abendmahl nennt, zu welchen die Katechumenen nicht zugelassen wurden, so ist hier nicht der Ort, darüber zu streiten; denn es könnte genügen, zu sagen: das älteste Christenthum that geheim vor jedem Nichtgetauften; denn die Taufe war das Thor zur thätigen christlichen Gemeinschaft. Wie aber und wann entstand dieses Geheimthun? Kurz, aber bündig zeigt R., wie die Meinung des Genfers Casaubon und seiner Nachtreter, die an altheidnische Mysterien denken, eben so wenig Stich hält, als Frommanns Ableitung vom jüdischen Proselytenwesen. Ueber das Wann ist die Frage nicht so leicht entschieden. R. bemerkt (§. 2.) richtig, daß das Geheimthun wesentlich mit der Einrichtung der Lehrlingsstufen (dem Katechumenate) zusammenhänge, und zeigt (§. 3.), wie das Katechumenat

bei dem Märtyrer Justinus und Irenäus deutlich, bei Tertullian offenbar auftrete, ja sein früheres Dasein wegen der Nothwendigkeit höchst wahrscheinlich sei. Dann wird (§. 4.) nachgewiesen, wie der Katechumene, obgleich noch nicht getauft, dennoch zur christlichen Gemeinde, wenn auch nicht als thätiges Mitglied, gerechnet ward. Eine Sache, die sich eigentlich eben so von selbst versteht, als daß jetzt bei veränderten Lebenszuständen, fehlenden Heiden, also auch fehlender Furcht vor ihnen, ihrem Verrathe und Rückfall, daher später gestatteter Kindertaufe, diese Kinder zur christlichen Gemeinde gerechnet werden, obgleich sie thätig ihr Christenthum noch nicht beweisen können, da es ja ein Wahnsinn sein würde, um christlicher Wortklauberei willen sie davon auszuschließen, indem Eltern, Vaterland, Erziehung und der ganze Lebensverband für das künftige Christenthum dem unmündigen Täuflinge Bürgschaft leisten, und das alte Katechumenat eben nur diese Bürgschaft und Sicherstellung der christlichen Gemeinde bezweckte. Hatte der alte Katechumene seinen Namen auf die Liste eintragen lassen als Mündigen, hatte man ihm die Hände aufgelegt und ihn mit dem Kreuze bezeichnet, so war er ein Christ, wenn auch ein lehrbedürftiger, der sich nun erst bewähren mußte, ehe die Taufe ihn als thätiges Mitglied und als Darbringenden, daher auch an dem Opfermahle Theilnehmenden, zuließ. Ueberhaupt ist es Schade, daß man bei solchen Untersuchungen, die in anderer Hinsicht gar ehrenwerth sind, sich zu sehr an dem Worte und an den Zeugnissen festklammert, statt die Lebenszustände der damaligen Zeit, die Verwickelungen mit den Heiden, die jetzt fast unglaubliche Frömmigkeit, Aufopferung, Sittenreinheit, Duldsamkeit der ersten Christenwelt darzustellen, wodurch manches von selbst sonnenklar sich herausstellen würde, worüber jetzt vielfach gehadert wird. Die Katechumenen-Verfassung findet ihre volle Bedeutung nur in den ersten christlichen Zuständen, und mußte mit den veränderten Weltzuständen sich eben mit ändern, zumal seit das Heidenthum verschwand,

um dessentwillen die Absonderung der Lehrlings- und Prüfungsstufe eingeführt war. R. läßt allerdings diese Veränderungen nicht unbeachtet; allein ich zweifle, ob sie von der Zeit eines Justinus bis Origenes sich so scharf gesondert nachweisen lassen. Mit der ersten Erwähnung eines Schriftstellers tritt nicht auch zugleich die Sache zum erstenmale ins Leben, und wie die äußern Verhältnisse der drei ersten christlichen Jahrhunderte so ziemlich dieselben blieben, so ist auch wahrscheinlich das Katechumenat unter Origenes dasselbe, wie es seit der Ureinrichtung bestanden. Namentlich aber ist die Belehrung *δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων* ursprünglich; denn was ist ein Katechumene anders, als ein Lehrling? und wodurch belehrt man anders, als durch das Wort, aus den heiligen Schriften (*ἀναγνώσματα*) und ihre Erklärungen oder Erzählungen daraus (*διηγήσεις*)? Das *πιστεύειν* und *πείθεσθαι* des Justinus war auch auf keine andere Weise möglich, und fragen wir bei Tertullians pariter audiunt: quid audiunt? so wird auch wohl kein anderes Ergebniß sich finden lassen. Das zu scharfe Sondern bringt in solschen Dingen mehr Unklarheit, als Klarheit hervor, und verwirrt oft die Begriffe, statt sie aufzuhellen. Natürlich in einzelnen Fällen mochte die alte, freier sich bewegende Kirche nach der jedesmaligen Sachlage eigenthümlich verfahren, z. B. den Lehrling einzeln längere oder kürzere Zeit zu unterrichten; allein wer wird sich getrauen, hier Bestimmtes feststellen zu wollen?

Mit §. 9. schließt R. seine Darstellung des Katechumenates, geht zur eigentlichen Sache über, und stellt dar, wie man das alte Christenthum in ein exoterisches für den Katechumenen, in ein esoterisches für das getaufte thätige Gemeindemitglied theilen könne. Die ganze Darstellung ist schön und klar; aber überlegt man, was für Böses Namen oft angerichtet, und wie die Menschen meist mit ihnen sich begnügend angewöhnte Begriffe hineinzutragen pflegen, so wird man eso- und exoterisch gerne vermeiden, die an

orphische, pythagorische Schulen, Eleusinien, Kabeiren u. s. w. erinnern, dem Christenthume aber so fremd bleiben sollten, als sie ihm eigentlich sind. Wenn Lukianos, Kelsos und andere Heiden nach ihrem Standpunkte an Geheimnisse dachten, so ist dies ihnen nicht zu verargen; aber das Christenthum selbst hat ja so schöne Namen: Lehrlinge (Katechumenen), Zöglinge, für welche der Pädagogus geschrieben ward, Vorzubereitende, denen Eusebius seine παρασκευὴ widmete, Zuhörer, Täuflinge (φωτιζόμενοι), Getreue, Bewährte u. s. w., daß man der heidnischen Benennungen wohl entrathen kann, besonders da leicht falsche Begriffe sich ihnen zugesellen. Allerdings könnte man einwerfen, und R. hat es §. 10. gründlich dargethan, wie die alten Kirchenlehrer selbst solcher Worte, wie: initiationes, τελεῖσθαι, τελεταὶ, μυστήρια, μυεῖν, ἀμύητος und ähnlicher Ausdrücke sich bedienen; allein man bedenke, sie mußten die Sprache des Lebens reden, und das Heidenthum war noch lebendig; also um verständlich zu sein, gebrauchten sie Worte, die für uns bloße Schalle sind.

Der Verfasser behandelt nun (§. 11. bis zu Ende) die wichtige Frage: wann ist die disciplina arcani aufgekommen? Aeußerst lichtvoll und bestimmt ist die Darstellung gehalten, so daß wir sie länger gewünscht hätten. Das Ergebniß ist: die doctrina arcani tauchte (§. 14.) um das Jahr 170 n. C. in der Kirche auf, bildete sich strenger aus, und nahm mit dem Oeffentlichwerden des Christenthums nothwendig eine andere Gestalt an, da das Geheimthun nicht mehr noth that. Diese Darstellung hat vieles für sich; jedoch erlauben wir uns folgende Bemerkungen. Allerdings scheint in den ersten Zeiten des Christenthums noch von keiner disciplina arcani die Rede sein zu können. Nach der Apostelgeschichte und der Ausgießung des h. Geistes wird (Kap. II.) öffentlich gepredigt, diejenigen, welche das Wort der Verkünder annehmen, lassen sich taufen, ohne des Katechumenats zu bedürfen; Petrus (X. 48) und Philippus (VIII. 38) taufen ebenfalls, ohne eine Vorstufenzeit des

Unterrichtes zu verlangen. Daß aber demungeachtet das Geheimthum auch schon zur Apostelzeit Statt fand, ist einerseits daraus klar, daß sie ihren eigenen Versammlungsort hatten, wo sich die Gläubigen zum Brodbrechen versammelten, andrerseits auch schwerlich sich im Tempel hätten versammeln können. Noch weniger würden sie unter den Augen ihrer Feinde ihre Gemeinde nebst Almosenpflegern, Verwaltern des gemeinsamen Gutes u. s. w. haben ordnen dürfen. Daß auch die Geheimlehre, wenn man sich so ausdrücken will, nach den Stufen der Erkenntniß oder die katechetische Vorbereitung schon frühe bestand, zeigt Paulus im ersten Korintherbriefe (III. 1.), auf welche Stelle sich auch Origenes vorzüglich stützt.: *οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ' ὡς σαρκικοῖς ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. Γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, καὶ οὐ βρῶμα· οὐπω γὰρ ἠδύνασθε. ἀλλ' οὔτε ἔτι νῦν δύνασθε.* d. h.: Nicht reden konnte ich mit euch wie mit Geistigen, sondern wie mit Sinnlichen, die noch Unmündige sind in Christus. Mit Milch nährte ich euch (wie Kinder), nicht mit Speise (wie Erwachsene); denn ihr waret noch nicht stark genug dazu und seid es auch noch nicht. Ich frage nun erstens: waren nicht alle Verkünder des Christenthums mit Paulus, dessen Vorbild Gesetz ward, in gleicher und ähnlicher Lage, also auch zu gleicher Vortragsweise gezwungen? Zweitens was wollen diese Worte denn anders sagen, als was wir später schärfer ausgesprochen finden: ihr seid noch nicht fähig, das Christenthum in seiner Reinheit, die Gnadenmittel in ihrer Hoheit aufzufassen, also müßt ihr zuerst dazu vorbereitet werden durch Lehre und Unterricht? Und das heißt doch in Wahrheit nichts anders, als wenn die spätere Kirche sagt: um Christ zu werden, ist die Vorbereitungsstufe des Katechumenats nöthig.

Leider ist der erste erhaltene bedeutende Schriftsteller nach der Apostelzeit Justinus der Märtyrer, der (s. Zeitschrift für Ph. 1841. Hft. I. S. 171) seine Rede i. J. 138 oder 139 n. C. verfaßte. R. folgert aus seiner Darstellung,

daß zu seiner Zeit und bei so unumwundener Sprache die disciplina arcani noch nicht so strenge gehandhabt worden. Wir sind nicht dieser Meinung. Erstens nämlich sind in der eigenthümlichen Zeitlage, der edeln Eigenthümlichkeit des Kaisers und Denkers Gründe genug aufzufinden, die eine freiere Sprache gestatten konnten. Zweitens aber finde ich diese Sprache keineswegs so klar und unumwunden, als man annimmt, wenn man sich nämlich in die Lage nicht eines Christen setzt, sondern in die eines Heiden, an den doch die Rede gerichtet war. Nach unserm Glauben war die Kirche seit ihrem ersten Auftreten zur disciplina arcani gleichsam genöthigt. Daß sie aber später, als der Haß gegen das Christenthum sich steigerte, strenger ward und werden mußte, geben wir gerne zu als in der Natur der Dinge begründet. Aber eben so wahr ist es, daß man nach Zeit und Umständen diese Strenge milderte. Diese Strenge konnte in einer Provinz gefordert werden, in der andern nicht, vor einem Kaiser, vor Gebildeten überhaupt brauchte man nicht die Zurückhaltung zu beobachten, wie gegen den gemeinen, heidnischen Haufen.

Kreuser.

Das Neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi von Dr. Joseph Franz Allioli. In Folge hoher Bewilligung der hochwürdigsten Ordinariate von Würzburg und Paderborn aus der vom apostolischen Stuhle approbirten größern Ausgabe mit dem Texte ohne Noten besonders abgedruckt. Zweite Auflage. Landshut 1841. von Vogelsche Verlagsbuchhandlung.

Daß die, vom Herrn Dr. Allioli gefertigte, mit Anmerkungen versehene, deutsche Bibelübersetzung von dem apostolischen Stuhl genehmigt und von vielen deutschen Bischöfen empfohlen worden sei, ist den Lesern dieser Zeitschrift bekannt.

Aus diesem Bibelwerke ist die Uebersetzung des Neuen Testamentes ohne die Anmerkungen besonders abgedruckt worden, und hat dieser Abdruck bereits die zweite Auflage erlebt.

Obgleich aber obengenannte Bibelübersetzung mit päpstlicher Genehmigung erschienen ist, so hat man dennoch jene Genehmigung dieser Ausgabe nicht vordrucken lassen. Und dieses ist in Uebereinstimmung mit den Vorschriften der Kirche über die Herausgabe von Uebersetzungen der Bibel in die Landessprache. Die Kirche genehmigt keine bloße Uebersetzung der Bibel in die Landessprache, wenn dieselbe auch vollkommen getreu und richtig wäre; sondern sie genehmigt sie nur dann, wenn dieselbe mit passenden Anmerkungen und Erklärungen versehen ist. Die rechtmäßige Auslegung der h. Schriften kommt, nach katholischen Prinzipien, nur der Kirche zu. Ihrer Ansicht zufolge ist das Volk im Allgemeinen nicht genugsam gebildet, um die Bibel richtig zu verstehen; es soll sie daher auch nur dann lesen, wenn sie ihm erklärt wird. Das geschieht durch die den Uebersetzungen beigegebenen Anmerkungen. Die Kirche verbietet das Bibellesen hiernach ihren Gläubigen nicht, sondern will nur die Mißbräuche des Bibellesens verhüten.

Jene Bestimmung und Ansicht ist auch in der Approbation der Alliolischen Bibel festgehalten. Es heißt darin, „Seine Heiligkeit erlauben die Herausgabe unter der Voraussetzung, daß die genannte Uebersetzung mit passenden Anmerkungen aus den h. Vätern oder gelehrten katholischen Schriftstellern begleitet sei, nach den Beschlüssen der heil. Kongregation des Index vom 13. Juni 1787 und 23. Juni 1817."

Nachdem wir in dem Vorangehenden den Gesichtspunkt der Kirche bei dem Bibellesen festgestellt und die Grundsätze angegeben haben, wonach diese Separat-Ausgabe zu schätzen, glauben wir dieselbe den Geistlichen zum Handgebrauche wegen der Bequemlichkeit des Formates empfehlen zu dürfen. Diese Brauchbarkeit wird durch das beigefügte Ver-

zeichniß der Episteln und Evangelien auf alle Sonn- und Festtage des Jahres nach dem römischen Meßbuche noch erhöht. Dadurch wird es dem Geistlichen erleichtert, sich dieser Ausgabe bei Ablesung der Evangelien an Sonn- und Festtagen in der Kirche zu bedienen.

Das Format ist sehr zweckmäßig gewählt; Druck und Papier befriedigend.

Die Episteln und Evangelien an allen Sonn- und Fest-Tagen des katholischen Kirchenjahres und an besondern Festen der Diözese Limburg nach der vom heiligen Stuhle approbirten Allioliſchen Uebersetzung sammt den einschlagenden Kirchengebeten. Frankfurt am Main, in der Andreäischen Buchhandlung 1839. 8. 335 S.

Das vorgenannte Evangelienbuch ist noch von dem, um seine Diözese hochverdienten, nunmehr seligen Bischofe von Limburg, Herrn J. Wilhelm Bausch, herausgegeben und in der Diözese Limburg zum ausschließlichen Gebrauche vorgeschrieben worden. Die Absicht, welche derselbe bei dieser Herausgabe gehabt, war, „dem Curatklerus der Diözese Limburg eine dem jetzigen Sprachgebrauch angemessene und gleichförmige Ausgabe der Episteln und Evangelien an den Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres in die Hände zu geben.“ Obgleich es das Wesen der katholischen Religion nicht beeinträchtigt, wenn die Evangelien und Episteln nach verschiedenen, wenn nur richtigen, Uebersetzungen vorgelesen werden, so liegt es doch am Tage, daß auch hierin eine Uebereinstimmung wünschenswerth ist, und es verdienen daher die Bemühungen des gedachten Prälaten volle Anerkennung. Den Evangelien und Episteln sind die einschlagenden Kirchengebete beigefügt. Der Anhang enthält einige öffentliche Gebete. Was diese Kirchengebete betrifft: so wird es gut sein, bei einer neuen Auflage die Uebersetzung

derselben zu revidiren. Sie hält sich nämlich vielfach selbst in der Wortstellung zu ängstlich an das Original, und erinnert daher daran, daß der Beter nur in einer Uebersetzung bete, was nicht sein soll; auf der andern Seite entfernt sie sich aber nicht selten ohne Noth von dem Urtexte.

Der Druck ist dem Zwecke entsprechend und so groß, daß auch schwächere Augen denselben ohne Anstrengung lesen können. Papier und Format sind gut und angemessen.

Katholischer Hausprediger oder Betrachtungen über die vorzüglichsten Glaubens- und Sittenlehren, zur Hausandacht an Sonn- und Feiertagen für den Bürger und den Landmann, verfaßt von J. G. Kugler, ehemaligem Seminar-Regens und Stadtpfarrer in Pfreimdt. Neu herausgegeben von Dr. Joseph Franz Allioli. Landshut, 1841. von Vogelsche Verlagshandlung. VIII. und 717 S. 8.

Bei der Beurtheilung von Büchern sowohl, als von Personen, ist es, um Mißverständnissen vorzubeugen, rathsam, jedesmal den Maßstab anzugeben, den man bei der Schätzung zu Grunde gelegt hat. Beurtheilt man eine Person nach der Idee, so kann das Urtheil in mehrfacher Beziehung ungünstig ausfallen, während dieselbe Person, wenn man sie nach der Wirklichkeit und im Verhältnisse zu andern Personen beurtheilt, uns in einem vortheilhaften Lichte erscheint. Titius fehlt dies und fehlt jenes, um ein vollkommener, ein großer Mann zu sein; aber dennoch steht dieser Titius höher da, als tausend andre, höher, als die meisten seiner Zeitgenossen. Eben dasselbe gilt auch von Büchern. Wollten wir das vorgenannte nun nach der Idee beurtheilen, so würde das Urtheil nicht sehr günstig ausfallen. Aber dennoch kann das Buch ein nützliches sein.

Nichts ist schwieriger, als christliche Betrachtungen zu

schreiben. Um gute christliche Betrachtungen zu schreiben, muß man das ganze christliche Lehrgebäude in seiner Gliederung durchschauen, man muß das System der christlichen Dogmatik und Moral, man muß die gesammte christliche Theologie sich vollkommen zu eigen gemacht haben. Wie überaus schwer dieses sei, wissen die am wenigsten, welche am wenigsten von der christlichen Lehre wissen; das wissen die am besten, die am weitesten in dieser Wissenschaft vorgedrungen sind. Aber der gelehrteste Theologe ist als solcher noch nicht im Stande, Betrachtungen zu schreiben. Um diese zu schreiben, muß er auch den Menschen kennen, er muß den Menschen durchschauen, er muß das menschliche Herz in seinen geheimsten Regungen kennen. Was aber ist seltener, als wahre Menschenkenntniß oder richtiger, als Selbstkenntniß? Als jene Selbstkenntniß, welche in den Büchern von der Nachfolge Christi herrscht, und dieses Buch zum Gegenstand der Bewunderung aller Völker gemacht hat? Wir würden wider unsere Ueberzeugung sprechen, wenn wir dem oben genannten Buche nach diesem Gesichtspunkte einen großen Werth beilegen wollten. Der Verfasser hat weder die Kenntniß jener göttlichen, noch dieser menschlichen Dinge besessen, um Betrachtungen zu schreiben, welche nach der Forderung wissenschaftlicher Strenge Betrachtungen genannt zu werden verdienten. Eigentlich sind es auch keine Betrachtungen, sondern es sind mehr nach Popularität strebende religiöse Abhandlungen. Ich sage nach Popularität strebende Abhandlungen, denn die wahre Popularität haben sie bei Weitem nicht erreicht. Man wird die wahre christliche Popularität so lange auch nicht erreichen, als man sie dort nicht sucht, wo sie in ihrem höchsten Glanze uns entgegen tritt, wir meinen in der heiligen Schrift, und hier ganz besonders in den Reden und Lehren des Heilandes.

Fassen wir den Hausprediger nach dem zweiten Gesichtspunkte ins Auge, so fällt unser Urtheil natürlich anders und günstiger aus. Dennoch geben wir demselben vor vielen ähnlichen Leistungen den Vorzug; es ist namentlich

entfernt von jener süßelnden Lehre, die sich an die Stelle der gesunden katholischen Lehre drängen will; wir halten es für nützlich und brauchbar, aber nicht so sehr für den Landmann, denn die meisten Landleute in Deutschland würden den Hausprediger wohl nicht verstehen, als für einfache Landgeistliche, welche hier Material für ihre Predigten finden und für gebildete, aber nicht durch Romanleserei verbildete und überbildete Bürger.

Das Buch enthält in der Einleitung zwei Abhandlungen; die eine von der Nothwendigkeit und Möglichkeit der Betrachtung und die andere von dem Gegenstande, der Zeit, der Art und Weise zu betrachten. Das Werk selbst zerfällt in drei Abtheilungen. Die erste enthält dreißig Abhandlungen über die Pflichten gegen Gott; die zweite enthält achtzehn Abhandlungen von den Pflichten gegen den Nebenmenschen, und die dritte enthält zwanzig Abhandlungen von den Pflichten gegen sich selbst.

Druck und Papier sind gut.

Die Erlösung durch Gott; das ist: Leitfaden für Lehrer und Katecheten bei Unterweisung der erwachseneren Jugend in der christkatholischen Religion, mit Rücksicht auf die heilige Geschichte, bearbeitet von Ph. Grimm, Direktor der Liebfraukirche zu Frankfurt am Main. Erster Theil. Frankfurt 1840.

Vorstehendes Werkchen ist viel reicher an Inhalt, als die Ueberschrift desselben zu erwarten berechtigt. Es handelt in katechetischer Form nicht bloß über die Lehre von der Erlösung, sondern auch über die Erschaffung des Menschen, den Urzustand und Fall desselben, über die Erbsünde und die Eigenschaften Gottes u. s. w., je nachdem die heilige Geschichte, welche durchweg zu Grunde gelegt ist, über die einzelnen Lehren zu reden Veranlassung gibt. Der Plan des Verfassers, sowie der Zweck, den er durch seine Schrift

erreichen wollte, sind jedoch nicht ganz klar zu erkennen. Wollte man darüber nach dem Inhalte des Buches selbst urtheilen, so wäre der Vortrag der biblischen Geschichte mit Rücksicht auf die Lehre der Kirche bezweckt. Allein an manchen Stellen, z. B. wo über Gottes Eigenschaften, die Erschaffung, den Urzustand zu reden Gelegenheit kommt, will es scheinen, als ob die Abfassung eines Katechismus des Verfassers Absicht gewesen sei, wogegen aber wieder die für ein solches Lehrbuch unvollständige Darstellung einzelner Lehren, z. B. über den Urzustand, Erbsünde u. a. streitet. — Sollte jedoch Letzteres, wofür selbst der Titel spricht, der Zweck des Verfassers gewesen sein; so verdient bemerkt zu werden, daß eine so strenge Einhaltung des Ganges der biblischen Geschichte der Deutlichkeit eben nicht sehr förderlich ist, und auch manche, für den Lehrer wenigstens, zu dessen Gebrauch der Leitfaden bestimmt ist, unnöthige Wiederholungen, sogar Verwirrungen zur Folge gehabt hat, welche eine klare Uebersicht hindern und erschweren. Es wäre deshalb dem Werkchen eine größere Gedrungenheit des Inhaltes und eine strengere Gliederung nach einzelnen Materien zu wünschen, wodurch seine Brauchbarkeit für die Schule und sein Nutzen sehr gefördert würde.

Außer diesen mehr die Form betreffenden Ausstellungen wird gerne anerkannt, daß das Werkchen sehr gute Ansichten in klarer Sprache vorträgt, und deshalb gute Früchte tragen kann. Am meisten haben die Bemerkungen, welche als Noten dem Texte beigefügt sind, angesprochen. Sie haben eine eigene Salbung; ihr Eindruck ist oft von großer und treffender Wirkung auf den Leser; sie zeugen von großem Eifer für die Religion und von fruchtbarer Meditation über die h. Schrift. Ihnen wünschen wir eine noch ausgedehntere Aufnahme, als diejenige ist, welche der Titel ihnen anweiset. Wir können demnach diese Schrift den Seelsorgern als einen sehr brauchbaren Leitfaden empfehlen, und wünschen, der Hr. Verfasser möge die Muße finden, das Ganze bald zu vollenden.

Die Unfähigkeit des Herrn Prof. Seyffart in Leipzig, wissenschaftliche Werke über das Alterthum zu lesen, zu verstehen und zu würdigen, erwiesen an seiner Rezension meiner Schrift: „Untersuchungen über die Religion der Phönizier" in Gersdorfs Repertorium B. XXIX. H. 3. von Dr. F. C. Movers, ordentl. Professor an der Universität zu Breslau. Breslau 1842. gr. 8. S. 41.

Nunc omnis moriar: nullaque pars mei
Vitabit Libitinam.

Herr Professor Seyffart zu Leipzig hat an der angeführten Stelle eine sehr ausführliche Rezension des gelehrten Werkes von Movers: über die Religion der Phönizier, geliefert. Der Gegenstand der Moversschen Untersuchungen ist in ein solches Dunkel eingehüllt, daß es nicht befremden könnte, wenn auch der allerscharfsinnigste und sorgfältigste Gelehrte Einzelnes nicht richtig gesehen hätte, und es würde daher ein Verdienst für die Wissenschaft und keinem achtungswerthen Gelehrten unangenehm sein dürfen, wenn solche Versehen durch die Kritik aufgezeigt und berichtigt worden wären. Herr Seyffart hat aber eine so ungünstige, so absprechende Beurtheilung jenes Buches geliefert, daß das Urtheil, welches man sich bisher über die Leistungen des Herrn Movers gebildet, im ersten Augenblicke dadurch ganz erschüttert und umgestaltet wurde. Denn hätte das Alles seine Richtigkeit, was Herr Seyffart gegen Movers vorgebracht, so müßte man Hrn. Movers für einen ganz gewöhnlichen gelehrten Schwätzer von der via sacra halten. Dem ist aber nicht also. Hr. Movers hat in der vorgenannten Schrift die Ausstellungen des Hrn. Seyffart in einer so durchgreifenden Weise bloßgestellt, daß Herr Seyffart in dem Gelehrten-Wesen nie mehr mit Erfolg wird auftreten können, wenn es ihm nicht gelingt, sich gegen Herrn Movers zu rechtfertigen. Dieses aber wird ihm sehr schwer gelingen, am allerwenigsten mit den Waffen gelingen, deren

er sich bisher in seinen gelehrten Streitigkeiten bedient hat. Denn das hat Herr Movers gezeigt, daß er nicht der Mann ist, der mit sich scherzen oder sich bange machen läßt. Es ist um so unbegreiflicher, wie der Leipziger Gelehrte solche Wege von Neuem einschlagen konnte, da er bereits früher auf denselben so übel angelaufen, und er mit Herrn Dr. Ideler nicht viel freundlicher zusammengestoßen war, als er es jetzt mit Herrn Movers ist. Habent sua fata libelli, habent sua fata viri docti.

Erklärung sämmtlicher christlichen und jüdischen Feste nach deren Reihefolge im Kalender. Frankfurt am Main bei Franz Varrentrapp. 1841.

Der Vorrede zufolge will Verf. die Bedeutung der Feste auf ganz populäre, allgemein faßliche Weise vortragen, und gibt sich das Ansehen, als solle dabei die Gründlichkeit doch nicht zu kurz kommen. Wenn man nun aber die Arbeit selbst ansieht, so hat man nichts, als ein mageres Register mit dürftigen Notizen, worin überdem noch manches Irrige vorkommt.

Größtentheils werden nur Namenerklärungen gegeben, hin und wieder wird auch etwas Historisches beigefügt, was aber durchgängig nicht genügt. So führt er die Namen der Sonntage in der Fastenzeit und nach Ostern auf, als Invocavit, Reminiscere, Oculi u. s. w. und die ganze Erklärung besteht darin, daß er hinter dem Namen immer beifügt: „von den Anfangsworten der Sonntagslection aus Ps. u. s. w.", was ganz unrichtig ist, da die Psalmen nie zu Lectionen gebraucht worden sind; zugleich verräth sich hier eine ziemlich große Unwissenheit, da es bekannt genug ist, daß die Benennung vom Introitus der Messe hergenommen ist. Ueberhaupt zeigt Verf. an manchen Stellen, daß er mit dem Gegenstande, worüber er handelt, nicht recht bekannt war. Im Ganzen sind wir der Meinung, daß die

Schrift füglich ungedruckt hätte bleiben können; der Nutzen, der daraus gezogen werden möchte, ist jedenfalls sehr gering; das Beste an dieser Schrift ist die Kürze; was kann aber auch auf anderthalb Bogen viel Wichtiges enthalten sein?

Hymni sacri et preces pro iuventute literarum studiosa catholica cum permissu vicariatus generalis Fuldensis. Fuldae sumptibus Müllerianis (ohne Jahreszahl, aber kürzlich erst durch den Buchhandel verbreitet). Kl. 8. XII. 288.

Die alten, lateinischen Kirchen-Gesänge, welche früher auf den Gymnasien allgemein üblich waren, sind in der letztern Zeit ziemlich außer Gebrauch gekommen; statt dieser hat man jetzt meist deutsche Lieder eingeführt. Wir sehen aber nicht ein, warum die Gymnasial-Schüler, die sich doch hauptsächlich mit der lateinischen Sprache befassen, nicht auch lateinische Lieder singen sollen? Wenn sie auch in den untern Klassen noch nicht Alles verstehen, so wird ihnen das Verständniß schon später, wenn sie weiter gekommen sind, aufgehen, und sie werden sich sogar beeifern, das, was sie noch nicht verstehen, verstehen zu lernen.

Unter diesen lateinischen Liedern befanden sich viele recht schöne, die sich sowohl durch ihre treffliche Composition, als ansprechende Melodie auszeichneten; und wir möchten dieselben nicht gern in Vergessenheit gerathen sehen. Inzwischen können wir doch nicht dazu rathen, daß ausschließlich nur lateinische Lieder von den Gelehrten-Schulen in Deutschland gesungen werden sollen; wir würden nicht einmal dafür sein, daß den lateinischen Gesängen auch nur eine überwiegende Vorherrschaft vor den deutschen zugestanden werde. Wie es scheint, ist das auch jetzt die geltende Ansicht über die Sache, daß lateinische und deutsche Lieder auf den Gymnasien nebeneinander gebraucht werden sollen. Daher zweifeln wir auch sehr daran, daß das vorliegende Buch in Deutschland eine große Verbreitung erlangen werde.

Auf jeden Fall aber verdient es von denjenigen, welche Interesse am lateinischen Kirchengesange haben, berücksichtigt zu werden. Dasselbe enthält alte und neue Lieder, und der jetzt zum ersten Mal gedruckten scheinen nicht wenige zu sein, da wir auf viele gestoßen sind, die uns völlig unbekannt waren. Bei einer Vergleichung mit den früher in den Jesuitenschulen üblichen cantiones hat sich uns herausgestellt, daß beide Sammlungen nur einige wenige Lieder miteinander gemein haben. Auch durch den in den Liedern herrschenden Geist unterscheidet sich die gegenwärtige Sammlung sehr von der ältern. In dieser befanden sich nebst sehr schönen Liedern auch viele, die gar zu süßelnd und tändelnd waren; die Lieder aber, die wir hier haben, sind durchgängig sehr ernst und würdig gehalten. Im Ganzen sind der Lieder 187; zuerst kommen Lieder vor, die täglich zu gebrauchen sind, dann Lieder an den Festen des Herrn und während der Festzeiten das Jahr hindurch; demnach Lieder auf Heilige im Allgemeinen und für einzelne Feste der Heiligen nach der Reihenfolge des Kalenders; darauf Lieder über die letzten Dinge des Menschen; eine besondere Abtheilung bilden endlich die Meßgesänge, welchen dann noch Bußlieder und Gesänge beim Anfang und Schlusse des Schuljahres folgen. Den Liedern sind einfache Melodien vorgedruckt, und wird daneben auch noch hingewiesen auf ein besonders erschienenes Melodienheft für mehrstimmigen Gesang und Orgelbegleitung. Die auf dem Titel erwähnten Gebete sind als Anhang beigefügt. Sie bestehen in Morgen-, Abend-, Meß-, Beicht- und Communiongebeten und einigen andern, die dem Verstande der Schüler entsprechen oder ihren Verhältnissen angemessen sind. Ueberhaupt hat bei den Gebeten eine gute Auswahl stattgefunden. Der Preis des Buches ist sehr mäßig, dagegen aber sind auch Druck und Papier nicht zum Besten; der Druckfehler haben sich ziemlich viele eingeschlichen.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Lutherische Lehre in der katholisch-theologischen Fakultät zu Tübingen.

In der Theologischen Quartalschrift 1841 S. 1 ff. befindet sich ein Aufsatz von Herrn Dr. Kuhn in Tübingen unter der Aufschrift: Prinzip und Methode der spekulativen Theologie; an dessen Ende S. 79—80 es heißt: „Die Art und Weise, wie die Scholastiker den spekulativen Begriff zu gewinnen suchten, leuchtet am klarsten daraus hervor, wie sie die Einheit der absoluten und relativen Ursache in irgend einer zeitlichen Erscheinung oder Wirkung gefaßt haben. Es ist z. B. die Frage, wie das Heil, als Wirkung gefaßt, das in sich einige Produkt göttlicher und menschlicher Kausalität sei. Thomas sagt*): Patet autem, quod non sic *idem* effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi *partim* a Deo, et *partim* a naturali agente fiat: sed *totus ab utroque* secundum *alium modum*, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus. So ist ein Heilswerk, z. B. der Glaube, ganz als Wirkung des Menschen zu begreifen, inwiefern es ihm eigen und überhaupt ein Werk der menschlichen Selbstthätigkeit ist, und ganz als Wirkung der göttlichen Gnade, inwiefern es ein heilsames ist. Auf solche Weise haben denn auch die ältern protestantischen Theologen die im Glauben enthaltenen Gegensätze aufzulösen und zur Einheit im Begriffe fortzubestimmen gesucht, wofür ich statt aller auf Quenstedt verweise, der das so eben angeführte Prinzip des Thomas ganz zu dem seinigen gemacht hat. Er sagt**): *Idem* effectus nec a solo Deo, nec a sola creatura, nec partim a Deo, partim a creatura, sed una eademque effi-

*) „Summa catholic. fid. cont. gentiles lib. III. cap. 70. ed. Rom. 1750. fol. 316."

**) Systema theolog. p. 761. Man vgl. auch Schleiermacher's

cienti a *totali* a Deo, et a creatura producitur. Und über dieses Prinzip werden wir auch nicht hinauskommen, so lange es eine positive Theologie geben wird!"

Die Art und Weise, wie hier das Heilswerk (opus salutare sive actus salutaris) aufgefaßt wird, ist offenbar nicht in Uebereinstimmung mit dem 32. Kanon des Concilii Tridentini über die Justification, worin derjenige mit dem Anathem belegt wird, welcher sage: „Hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita." Denn wenn die guten, d. h. die heilsamen (oder doch vor Allem die heilsamen) Werke des gerechtfertigten Menschen zugleich auch dessen gute Verdienste sein sollen: dann müssen sie doch auch als solche (als heilsame Werke) von dem Menschen, freilich mit Hülfe der göttlichen Gnade, gewirkt sein, und sie können unmöglich ganz als Wirkungen der göttlichen Gnade betrachtet werden. Auch heißt es in jenem Kanon weiter ausdrücklich, mit dürren Worten: „Ipsum iustificatum bonis operibus, *quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Christi meritum*, cuius vivum membrum est, *fiunt*, vere *mereri* augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum." Wenn die guten Werke von dem Gerechtfertigten selbst durch Gottes Gnade und Jesu Christi Verdienst vollbracht werden, und wenn von demselben durch diese Werke die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben u. s. w. wahrhaft verdient wird: dann können doch diese Werke (verstehe: die guten oder heilsamen Werke als solche) unmöglich ganz als Wirkungen der göttlichen Gnade begriffen werden. Die Vorstellung des Herrn Kuhn von den heilsamen Werken muß also unstreitig als unkatholisch bezeichnet und als echt katholisch gerade die von demselben verworfene zugelassen werden: die Vorstellung nämlich, daß die Heilswerke das Produkt oder Resultat der Zusammenwirkung der Thätigkeit des Menschen und der göttlichen Gnade seien, und mithin theils von dem Menschen, theils von Gott, oder richtiger: von dem Menschen unter Mitwirkung der göttlichen Gnade vollbracht werden.

Aber der h. Thomas von Aquin lehrt doch über

Glaubenslehre 1. Bd. S. 250. und Twesten's Vorlesungen über die Dogmatik 2. Bd. 1. Abth. S. 164.

diesen Gegenstand gerade wie Herr Kuhn? Wirklich? Der englische Lehrer soll wirklich eine so unkatholische Lehre vortragen, als ihn Herr Dr. Johannes Kuhn zu Tübingen vortragen läßt? Und das sollen wir dem Herrn Kuhn auf sein Wort glauben? Herr Kuhn hat in seinen bisherigen Relationen über Andere nur zu große Blößen (um uns keines härtern Ausdrucks zu bedienen) gegeben, als daß von uns verlangt werden könnte, auf sein Wort hin zu glauben, daß der Doctor angelicus, den sogar ein ganzer, von der Kirche approbirter Orden, von den Dominikanern selbst abgesehen, noch jetzt angewiesen ist, als seinen „Doctor" zu betrachten*), in einer so antikatholischen Ansicht über die Heilswerke befangen gewesen sei. Wir schlagen also das Werk des h. Thomas, woraus die von H. K. citirte Stelle genommen ist, auf und lesen, lesen — was lesen wir denn da? Wir können kaum unsern Augen trauen, was wir da lesen. Nach der Darstellung des Herrn Kuhn sollte man glauben, Thomas spreche an der angezogenen Stelle von den Heilswerken und der Art und Weise, wie sie zu Stande kommen. Aber nichts weniger als das; es ist von etwas ganz Anderm die Rede. Der h. Thomas folgert lib. 3. cont. gentiles cap. 65. aus der Fürsehung, womit Gott nach cap. 64. Alles regiert, die Lehre, daß Gott alle Dinge im Sein erhalte: „Ex hoc autem quod Deus res sua providentia regit, sequitur, quod in esse conservet"; und hieraus folgert er cap. 66. weiter: „Quod omnia inferiora agentia non dant esse, nisi in quantum agunt in virtute divina"; und daraus dann wieder cap. 67: „Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus", sowie cap. 68: „Quod Deus est ubique et in omnibus rebus." In cap. 69. widerlegt Thomas diejenigen, welche hieraus die Folgerung zogen: „Quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium ita, scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne", und daß es sich in ähnlicher Weise mit allen andern natürlichen Wirkungen verhalte. Cap. 70. endlich sucht Thomas nachzuweisen: „Quomodo idem effectus sit a Deo, et a naturali agente". Zu dem Ende sagt er unter andern daselbst: „In quolibet agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit: sicut ignis calefacit per

*) Cfr. Ratio studiorum Societ. Iesu, regul. 2. profess Theol.

calorem; virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit etc."; und schließt dann mit den (von Herrn Kuhn citirten) Worten: „Patet autem, quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agenti fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus." Wer sieht nicht, daß in dieser Stelle von etwas ganz Anderm als von den Heilswerken und wie diese zu Stande kommen, die Rede ist; daß hier nämlich bloß davon die Rede ist, wie dieselbe Wirkung nicht nur theils der natürlichen Ursache, theils der göttlichen Kraft, sondern wie sie, jedoch in verschiedener Hinsicht, ganz der natürlichen Ursache und auch ganz der göttlichen Kraft zugelegt werde — ganz nämlich der natürlichen Ursache, inwiefern sie eben von der natürlichen Ursache hervorgebracht wird; und ganz der göttlichen Kraft, inwiefern sie von dieser Ursache einzig mittelst der ihr von Gott verliehenen Kraft hervorgebracht wird. Wie kann sich also Herr K. für seine Ansicht von den Heilswerken auf den h. Thomas von Aquin berufen? Bezieht sich doch Alles, was Thomas sagt, zunächst nur auf natürliche Dinge und Ereignisse oder auf das Naturleben; und spricht er ja nur in dieser Beziehung von einer nähern und einer entferntern Ursache (Urursache) und deren Wirken.

Fassen wir Herrn Kuhn's Ansicht von den Heilswerken näher ins Auge, so zeigt sich, daß dieselbe die orthodoxlutherische Ansicht von den guten Werken ist, wie sie sich in der Konkordienformel ausgesprochen findet; nur mit dem Unterschiede, daß nach orthodoxlutherischer Lehre auch die besten Werke des Gerechtfertigten, inwiefern sie dessen und nicht des h. Geistes Werke sind, sündhaft oder doch unrein sind, daß aber H. Kuhn hiervon schweigt. Zum Beweise, daß Herrn Kuhn's Ansicht von den Heilswerken im Wesentlichen ganz identisch sei mit der Lehre der Konkordienformel, von den guten Werken des Gerechtfertigten, mögen aus den vielen hieher gehörigen Stellen der Konkordienformel nur folgende zwei dienen. Solid. Declarat. II. de libero arbitrio (nach der Ausgabe der libri symbol. Ecclesiae Evangel. von Tittmann p. 512.) heißt es: „Praeterea in articulis Smalcaldicis haec leguntur: Et haec poenitentia in Chri-

stianis usque ad mortem durat. Luctantur enim cum reliquiis peccati in carne per totam vitam quemadmodum D. Paulus Rom. VII. testatur, se luctari cum lege membrorum suorum, atque hoc non propriis viribus, sed spiritus sancti dono, quod remissionem peccatorum statim sequitur. Hoc donum quotidie aliquid de reliquiis peccati expurgat, et in hoc incumbit, ut hominem vere mundum et sanctum reddat. *Haec verba prorsus nihil de nostra voluntate loquuntur, neque dicunt, quod ea, etiam in renatis, aliquid ex sese operatur, sed omnia spiritus sancti dona adscribunt, quod hominem emundet, et de die in diem meliorem faciat; et ab eo opere vires nostrae propriae prorsus excluduntur.*" Und nach einigen Zwischensätzen (a. a. O. p. 513.): „Quamvis autem renati, etiam in hac vita, eo usque progrediantur, ut bonum velint, eoque delectentur, et bene agere atque in pietate proficere studeant: *tamen hoc ipsum (ut paulo ante dictum est) non a nostra voluntate, aut a viribus nostris proficiscitur, sed spiritus sanctus (ut Paulus ipse de hac re loquitur) operatur in nobis illud velle et perficere. Quemadmodum etiam alibi Apostolus hoc opus soli Deo tribuit, cum inquit:* Ipsius sumus factura creati in Christo Iesu, ad opera bona, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus." Nach der Konkordienformel sind also die guten Werke als solche gerade wie nach Herrn Kuhn ganz als Werke des heiligen Geistes zu begreifen, woran der Mensch (nach vielen andern Stellen) höchstens einen materiellen oder körperlichen Antheil hat, welcher Antheil demselben aber auch ganz angehört; und später (p. 519.) wird ebenfalls wie von H. K. die Ansicht ausdrücklich verworfen: „Quasi homo conversus una cum spiritu sancto eo modo cooperaretur, quemadmodum duo equi simul una currum trahunt." Daß Herr Kuhn wirklich das orthodoxe Lutherthum in diesem Punkte wolle, erhellet auch daraus, daß er sich auf protestantische Theologen und unter diesen auf den echtorthodoxlutherischen Quenstedt beruft und denselben in ihrer Auffassung der guten Werke seinen Beifall gibt. So wäre denn der Professor der katholischen Theologie zu Tübingen, Herr Dr. Kuhn, puncto der guten Werke ein echter Lutheraner, und nach seiner Versicherung soll und wird es auch bei dieser lutherischen Lehre von den guten Werken sein Bewenden haben, so lange es eine positive Theologie gibt!!!

Man könnte sich zu der Annahme geneigt fühlen, Herrn

Kuhn sei die katholische Lehre von den guten Werken nicht klar geworden, er habe sich ungenau ausgedrückt. Allein diese Annahme ist schon deswegen unstatthaft, weil Hr. Kuhn in dem Obigen seine Ansicht mit aller Bestimmtheit und mit Nachdruck ausgesprochen hat. Aber es kommen noch neue Momente hinzu, welche diese Annahme nicht zulassen. Aehnliche Lehren über den Glauben und die guten Werke, wie sie Herr Kuhn vorträgt, werden auch von Herrn Berlage in Münster gelehrt. Herr Baltzer in Breslau hat bereits, um von andern Nachweisungen zu schweigen, in seinen Beiträgen erklärt und bewiesen, daß die Glaubenstheorie des Herrn Berlage wohl gut lutherisch heißen könne, aber gewiß nicht katholisch*). Herr Berlage und Herr Kuhn sind aber bekanntlich Geistesverwandte.

Wie ist hienach zu erklären, daß Herr Kuhn, obgleich er in der katholisch-theologischen Fakultät Professor ist, lutherische Lehren vorträgt? Weiß er nicht, was katholische Lehre ist; wie kann er denn die katholische Lehre vortragen wollen? Weiß er es aber, wie kann er noch katholischer Professor bleiben? Es sind dieses keine ungegründeten Anschuldigungen, keine Verdächtigungen, keine böswilligen Verläumdungen, die wir hier vorbringen, wir würden Herrn Kuhn dagegen vertheidigen; sondern es ist in dem voranstehenden Schwarz auf Weiß nachgewiesen, daß Herr Kuhn die lutherische, und nicht, wie er soll, die katholische Lehre verbreitet; sein Leben Jesu verstößt überall gegen die katholische Lehre, ja es hebt das ganze Christenthum auf. Man sehe das Buch selbst, man sehe die Rezension im Katholiken! Und dennoch ist und bleibt Herr Kuhn Professor der katholischen Lehre! Man weise uns eine einzige Irrlehre nach, wie es Herrn Kuhn geschehen ist, und wir werden widerrufen, wenn wir widerrufen können, oder sofort von einem Amte abtreten, welches wir mit gutem Gewissen nicht mehr versehen können!

Tübingen. Im Sommerhalbjahre 1835 zählte die hiesige katholisch-theologische Fakultät 138 Studirende, und zwar 100 Inländer und 38 Ausländer. Im Sommerhalbjahr 1839 zählte sie 116 Studirende, und zwar 108 Inländer und 8 Ausländer. In dem gegenwärtigen Semester zählte dieselbe Fakultät zusammen 70 Studirende, und zwar 65 Inländer und 5 Ausländer.

*) S. Baltzer's Beiträge 2. Heft S. 30.

Der Herold des Glaubens.

Unter der nicht unbedeutenden Anzahl katholischer Blätter giebt es leider nicht wenige, welche es sich zum Grundsatze gemacht zu haben scheinen, jedwede Schrift zu loben, wenn sie nur einen äußern Schein von Kirchlichkeit an sich trägt; dahingegen jedes Buch, welches von einer mißliebigen Person herrührt, zu verdächtigen. Wie sich dieses mit der Moral verträgt, wissen wir nicht, oder richtiger, wir wissen sehr wohl, daß es sich mit der Moral nicht verträgt. Der Leser läßt sich durch solche Urtheile bestimmen, sich dieses oder jenes Buch zu kaufen. Ist es nun nicht unsittlich, wenn ich ein Buch lobe, was kein Lob verdient, wenn ich den Leser täusche, wenn ich ihn verleite, ein schlechtes, unnützes Buch sich anzuschaffen, wo er ein nützliches Werk sich anschaffen wollte? Ist es nicht, von allem andern abgesehen, unsittlich, wenn ich ein nützliches Buch verdächtige, bin ich nicht verantwortlich für all das Gute, was hätte gewirkt werden können, und was nun unterbleibt? Und welche Nachtheile müssen für die katholische Lehre und Kirche nicht daraus hervorgehen, wenn alles Oberflächliche, Seichte, Absurde gelobt, Gediegenes hingegen durch die öffentlichen Blätter zurückgedrängt wird. Dieses Uebel hat bereits einen solchen Grad in Deutschland erreicht, daß es nothwendig eine Reaktion hervorrufen muß, und wir glauben uns nicht zu irren, wenn wir annehmen, diese Reaktion sei bereits in dem Herold des Glaubens hervorgetreten. In dem Litteratur-Wochenblatte des Herolds darf man wenigstens erwarten, auch solche Anzeigen und Beurtheilungen von Büchern zu finden, welche nicht lobhudeln; welche einen gegründeten Tadel enthalten. Wir haben einzelne, sehr gut geschriebene Stellen und Artikel darin gefunden, welche gegen den bezeichneten Pharisäismus der katholischen Presse, oder gegen die schlechte katholische Presse, wie der Bischof von Rottenburg sie neulich genannt hat, gerichtet sind.

Wie wir über die Baader'sche Philosophie denken, brauchen wir hier nicht von Neuem zu sagen; aber Falschheit, Tücke, Pharisäismus ist uns verhaßt, mögen sie auch gegen unsere Gegner gerichtet sein. Das bezeichnete Litteratur-Blatt des Herolds enthält in No. 43 v. J. 1841 auch eine Anzeige der letzten Druckschrift Franz von Baaders. Hierin kommt folgende Stelle vor, welche den Geist des gelehrten Cäkutianer, und die Folgen, welche daraus für die Kirche entstehen, sehr gut charakterisirt. „Die Unwissenheit", heißt es hier „(wir

meinen damit nicht einen Mangel an allerlei Erudition), gestaltet sich im Religiösen gar zu leicht zum ächten Obscurantismus, zur Wissensscheu; sie hüllt sich dann hochmüthig in den Mantel der Frömmigkeit, und macht sich mit allerlei schiefen raisons breit, als da sind: die Gefahren der Wissenschaft, als ob die Unwissenheit uns nicht noch viel bedenklicheren Gefahren aussetzte, so bedenklichen, daß Gott, wie sie selber uns lehren, seinen eigenen Sohn gesandt hat, um die Menschen über Gott und ihre Bestimmung zu unterrichten, und sie selbst sich doch erst auf die Schul- und dann auf die Lehrbank setzen; von der Unfruchtbarkeit (!) aller Wissenschaft für das ewige Heil, während sie dennoch selbst katechesiren und dociren; von der Liebe zu Gott, die besser sei, denn alles Wissen, als ob irgend ein denkender Mann über Gott denken könnte, ohne ihn, den Gegenstand seines Nachdenkens, zu lieben. Wenn diejenigen, welche ihr Heil in Unwissenheit wirken wollen, es wirklich geistig bescheiden thun, so haben wir nichts dagegen; wenn sie aber dennoch sich zu Lehrern der Andern aufwerfen, so muß man gegen solche Vermessenheit oder Demuths-Heuchelei Einspruch erheben. Die fromme Seele, welche, allen theologischen Fragen fern, die Seufzer ihres Herzens bei treuer Uebung ihrer Pflicht zum Himmel sendet, ist ein Gegenstand unserer tiefsten Ehrfurcht; der Mann aber, der von der Kanzel oder dem Katheder herab das „Wort Gottes" uns zu verkündigen prätendirt, und sich vermißt, im Beichtstuhl den Richter unserer Gewissen zu machen, und seinen Geist nicht geweitet hat, und nicht gekräftiget in den Kämpfen des Geistes, der begeht einen Frevel. Selbst wenn die Kirche Gottes nichts weiter wäre als ein Regiment Soldaten, wie einige kirchl. „Disciplinirer" zu glauben scheinen, wobei die christl. Laienschaft den gemeinen Soldaten repräsentirt, dessen ganze Bestimmung und Verdienst es ist, das angeordnete Manöver mit Fertigkeit zu vollziehen, und nach Commando nieder zu schießen oder hochleben zu lassen; die Pfarrer etwa die Unteroffiziere darstellen, welche die Recruten einexerciren, und die Bischöfe die Obersten, die vom Manöver bereits etwas verstehen und die Disciplin erhalten sollen, so wäre solche Präconisirung der Denkfaulheit noch gefährlich genug, denn wo wird man zuletzt die Obersten hernehmen? Diese auf die schönste kirchliche Ordnung und Unterordnung gebaute Theorie kam uns immer sehr plausibel vor, und wir haben die Anhänger derselben nur beklagt, daß der liebe Gott ihnen den schlimmen Streich gespielt hat, die Menschheit nicht

für diese Theorie zu schaffen. Wenn die Klugen und Gescheidten im besten Machen sind, das mißglückte Werk des Schöpfers in Ordnung zu bringen, so bricht ihnen ihr mühsames Werk auf einmal unter den Händen zusammen, indem es zuletzt, wenn nicht an Soldaten, doch an der Taktik mächtigen Generalen und Offizieren gebricht, und nun das gut exercirte Heer von irgend einem widerspenstigen Recruten zersprengt wird. Daran ist nun freilich nicht ihre Theorie und die so geschickt formirte Armee, sondern eben der tolle Kerl Schuld, der zur Unzeit dem Stock entkam, der sich nicht dressiren ließ, und auf dessen neu erfundenes Manöver die Armee nicht eingeübt war, als es zum Treffen gedieh.

Doch wir kommen von unserm Gegenstande weiter ab, als unsere Absicht war; es ist in kurzen Worten nur zu sagen, daß Baader bei seinen Vorträgen und Erörterungen auf dem theosophischen Gebiete von Seite der in kirchl. Aemtern Stehenden auf mehr Gleichgültigkeit, Mißtrauen, ja offenes Gegenstreben, als Wohlwollen, Anerkennung und Förderung stieß, und anstatt ihn da, wo man ein Abirren besorgen zu müssen glaubte, durch die Bande der Liebe zu fesseln, lauerte man ihm auf den Dienst, um ihn zu „packen". Wenn das im Geiste der katholischen Kirche gehandelt, ja wenn es auch nur klug und verständig ist, so zu handeln, so wissen wir nicht, was Unverstand genannt werden darf. Wie, dem Sünder, dem auf Irrwege Gerathenen wollet und sollet Ihr nachgehen, um ihn zu gewinnen, und die Kräftigsten und Begabtesten glaubt Ihr durch Euer Verhalten reizen und hinaustreiben zu dürfen? Das erlaubt Euer Gewissen? Er hätte aber „dehmüthig" sein, er hätte sich nicht „gekränkt", nicht „beleidigt" fühlen, er hätte sich nicht erzürnen sollen. Ja wohl, er hätte tugendhafter sein sollen als Ihr, die Ihr Euch von der Uebung der Tugenden so leicht dispensirt; aber wer berechtigt Euch denn, den Menschen in dem zu versuchen, worin er verwundbar ist; die Kirche um jene seltenen Kräfte zu bringen, welche die Vorsehung Männern — verliehen hat? Es ist eine sonderbare Curart, eine wunde Stelle dadurch heilen zu wollen, daß man sie reizt!"

Ueber den Zweck der Weltschöpfung.

Zusätze zu Heft 20. S. 76. dieser Zeitschrift.

Lactantius lib. de ira Dei cap. 13: „Si consideret aliquis universam mundi administrationem, intelligat profecto,

quam vera sit sententia Stoicorum, qui aiunt, *nostri causa esse mundum constructum*, omnia enim quibus constat, quaeque generat ex se mundus, *ad utilitatem solius hominis* accommodata sunt." Chrysostomus Serm. 65: „Was nur immer vom Himmel schimmert, strahlt und glänzt; was nur immer die Erde (aus) duftet in den Blumen, schmeckt in den Früchten, an den Thieren erfreut, ist aus Liebe zu uns gemacht, ist zu unserm Dienste bestimmt." Homil. 62. in Matth.: „Alles, was sich unserm Auge darstellt, den Himmel, die Erde, die Meere, die Luft und was sich darin befindet, alle Thiere, Pflanzen, Samen, hat Gott unsertwegen geschaffen." Homil. 14. in ep. ad Rom.: „Unter allen sichtbaren Dingen ist vor Gott nichts dem Menschen gleich; denn seinetwegen schuf er den Himmel, die Erde und das Meer, und in ihm will er lieber wohnen als im Himmel" *). *Augustin.* de diligendo Deo cap. 3.: „*Factus est mundus propter hominem ut ei serviret.*" *S. Bernardus* sup. psalm. 90: „Universa bona ista... pro quonam putas fuere producta? Cui putas? *Nulli nisi tibi.*" Rupert. Tuitiensis lib. 2. in genes. c. 11: „Recte in ultima hominis creatione cuncta collaudata sunt; nam et *propter hominem* cuncta haec sub firmamento coeli facta sunt."

Zu S. 80 gehören die beiden Stellen des h. Chrysostomus im 30. Hefte S. 229—30. Dazu noch folgende:

Theodoret in der 2. Rede über die göttliche Fürsehung (S. 44 der Feder'schen Uebersetzung): „Ihn (Gott) zwang nicht ein Anderer zur Schöpfung, noch war es Bedürfniß für ihn, erschaffene Dinge zu haben; sondern weil er gütig, über alle Maßen gütig ist, darum wollte er den nichtexistirenden Dingen das Dasein mittheilen." Joh. Damascenus lib. 2. de fid. orth. c. 2.: „Weil er also gütig, über die Maßen gütig ist, so war

*) „Sag' an, ist das Glorie? Also hatte er keine Glorie, bevor die Menschen, bevor die Engel, bevor die Erzengel erschaffen waren? Denn wenn dieses die Glorie ist, welche alle Glorie übertrifft, denn das bedeuten jene Worte: welcher über alle Namen ist; so hatte er, wenn er auch Glorie hatte, dennoch eine geringere als gegenwärtig. Deswegen also, um Glorie zu erlangen, hat er Alles erschaffen, nicht aus Güte, sondern weil er der Glorie bedürftig war, welche von uns ausgehen sollte? Seht ihr den Unsinn, seht ihr die Gottlosigkeit?" Chrysost. Homil. VII. in ep. ad Philipp.

es ihm nicht genug, sich durch Selbstanschauung zu genießen; sondern er wollte aus übergroßer Güte das Dasein einiger Wesen, denen er wohlthun und welche er seiner Güte theilhaftig machen könnte: deßwegen erschafft er aus Nichts alle Dinge ꝛc." — Augustin de diligendo Deo cap. 3. nach der oben angeführten Stelle Enarratio in ps. 39: „Quid? Maior erit gloria Deo, quia glorificas eum? Aut addimus gloriam Deo, quando ei dicimus, glorifico te Deus meus? Aut sanctiorem eum facimus, quando dicimus, benedico te, Deus meus? Ipse, quando nos benedicit, facit nos sanctiores, facit nos feliciores, quando nos glorificat, facit nos gloriosiores, facit nos honoratiores: *quando eum glorificamus, nobis prodest, non illi.*" Serm. 380 in nativit. Ioan. Bapt.: „*gloria Dei gloria nostra est. Quantum dulcius glorificatur Deus, tantum nobis prodest.*" Die Stelle des Thomas v. Aquin steht in den Meletem. theol.

Die Kirche bekennt sich in dem Symb. Nicaeno zu dem Glauben an den Sohn Gottes: „qui *propter nos homines et propter nostram salutem* (also nicht propter suam gloriam) descendit de coelis" — worüber dasselbe gilt, was über dieselbe Lehre der h. Schrift auf S. 78 gesagt ist. — Das Conc. Trid. deutet dadurch, daß es unter den Endursachen der Justification die vita aeterna auf den letzten Platz setzt, an, daß diese auch endlich (finaliter) und letztlich erreicht werden soll.

Zu S. 86. statt des von Linie 11 von unten an Gesagten: „Aber will denn Gott gar nicht von den Menschen verehrt und verherrlicht sein? Das doch: aber nicht zu einem für ihn selbst guten Zwecke, sondern wie die Väter, z. B. Chrysostomus und Augustin, sagen, um unsertwillen — damit wir zu desto größerer Liebe entbrennen u. s. w. Wenn nun aber auch Gott seinerseits einzig unser Heil und unsere Glückseligkeit: für sich dagegen Nichts, durchaus Nichts will, so müssen doch wir, die wir mit so vielen tausend andern Geschöpfen die Früchte dieser unbegreiflichen Güte genießen, wir unsererseits müssen uns auf das mächtigste angespornt fühlen und auf das strengste verpflichtet erachten, diesen so überaus gütigen Gott, obgleich wir seine Seligkeit nicht erhöhen können, doch über Alles und einzig zu lieben und unabläßlich Loblieder seiner Herrlichkeit zu singen. [S. die Stelle des Catech. Rom. in den deutschen Melet. theol. p. 62. Ildephons Schwarz sagt I. S. 260: „Wenn

uns die Bibel befiehlt, Gottes Ehre zu befördern, so heißt es nichts anders, als wir sollen durch unser ganzes Betragen in Andern anständige Gesinnungen von der Gottheit hervorbringen, ihnen zeigen, wie hoch wir ihn ehren, und also auch in ihnen ähnliche Denkungsart befestigen."] Uebereinstimmend hiemit äußert sich Onymus Glaubenslehre d. kath. Kirche 1. Abth. S. 70.

Zu S. 87 Linie 11 von unten: „Denn" — sagt Augustin l. 11. de civit. Dei c. 18 — „Gott würde niemals, ich will nicht sagen irgend einen Engel, sondern nicht einmal einen Menschen, dessen Verderben er voraussah, geschaffen haben, wenn er nicht zugleich gesehen hätte, wie sie zum Heile der Guten sich ordnen ließen." Hiemit ist auch widerlegt der Rapport à Mr. l'évèque de Strasbourg p. 42—3.

Wir wollen diesen Stellen noch eine aus dem liber sententiarum des Petrus Lombardus hinzufügen. Es ist bekannt, daß an die 150 Kommentare über dieses Buch geschrieben worden sind, und hierdurch hätte diese Ansicht allgemein verbreitet werden müssen, wenn sie es nicht bereits gewesen wäre.

Quod catholicum est, docet.

„Horum ergo et similium errorem spiritus sanctus evacuans, veritatisque disciplinam tradens, deum in principio temporum mundum creasse, et ante tempora aeternaliter extitisse significat, ipsius aeternitatem et omnipotentiam commendans. Cui voluisse facere est: quia (ut praediximus) ex eius voluntate et bonitate res novae existunt. Credamus ergo rerum creatarum caelestium, terrestrium, visibilium vel invisibilium *causam non esse nisi bonitatem creatoris*, qui est deus unus et verus. *Huius tanta est bonitas, ut summae beatitudinis suae, qua aeternaliter beatus est, alios velit esse participes:* quam videt et communicari posse, et minui omnino non posse. Illud ergo bonum, quod ipse erat, et quo beatus erat, sola bonitate non necessitate aliis communicari voluit: quia summi boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse."

Quare rationalis creatura facta sit.

„Et quia non valet eius beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam, quae quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur, fecit deus rationalem creaturam, quae summum bonum intelligeret, et intelli-

gendo amaret, et amando possideret, *ac possidendo fruetur*. Eamque hoc modo distinxit, ut pars in sui puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet angeli, pars corpori iungeretur, scilicet animae. Distincta est utique rationalis creatura in incorpoream et corpoream, et incorporea quidem angelus, corporea vero homo vocatur ex anima rationali et carne subsistens. Conditio ergo rationalis creaturae *primam causam habuit dei bonitatem*".

Quare creatus sit homo vel angelus.

„Ideoque si quaeratur quare creatus sit homo vel angelus: brevi sermone responderi potest, *propter bonitatem eius*. Unde Aug. in lib. de doctrina Christiana, quia bonus est deus, sumus: et in quantum sumus, boni sumus."

At quid creata sit rationalis creatura.

„Et si quaeratur ad quid creata sit rationalis creatura: respondetur: ad laudandum deum, ad serviendum ei, *ad fruendum eo: in quibus proficit ipsa, non deus.* Deus enim perfectus et summa bonitate plenus, nec augeri potest nec minui. *Quod ergo rationalis creatura facta est a deo, referendum est ad creatoris bonitatem, ad creaturae utilitatem.*"

Brevissima responsio cum quaeritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura.

„Cum ergo quaeritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest: propter dei bonitatem, et suam utilitatem. Utile nempe ipsi est servire deo et frui eo. Factus ergo angelus sive homo propter deum dicitur esse: non quia creator deus et summe beatus, alterutrius indiguerit officio, qui bonorum nostrorum non eget: sed ut serviret ei, ac frueretur eo, cui servire regnare est: in hoc ergo proficit serviens, non ille cui servitur."

Sicut factus est homo ut serviret deo, sic mundus ut serviret homini.

„Et sicut factus est homo propter deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio ut et ei serviretur, et ipse serviret, ut acciperet utrumque, et reflueret totum ad bonum hominis, et quod accipit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit deus sibi ab homine serviri, ut ea servitute non deus, sed homo serviens iuvaretur, et voluit ut mundus serviret homini,

et exinde similiter iuvaretur homo. Totum ergo bonum hominis erat, et quod factum est propter ipsum, et propter quod ipse factus est. Omnia enim (ut ait apostolus) nostra sunt, scilicet superiora et aequalia et inferiora. Superiora quidem nostra sunt, ad perfruendum: ut deus, trinitas. Aequalia, ad convivendum, scilicet angeli. Qui etsi nobis modo superiores sint, in futuro erunt aequales, qui et modo nostri sunt: quia ad usum nobis sunt, sicut res dominorum dicuntur esse famulorum, non domini, sed quia sunt ad usum eorum ipsique angeli in quibusdam scripturae locis nobis servire dicuntur, dum propter nos in ministerium mittuntur" *).

Mehre andere Stellen sind neuerdings in dem Laocoon sive Hermesius et Perronius Bonnae apud E. Weberum mitgetheilt worden. So groß die Anzahl der dort mitgetheilten Stellen auch ist: so sind wir dennoch im Stande weit, weit mehre aus der ältesten wie aus der neuesten Zeit mitzutheilen. Nur folgende Zeugnisse aus der neuesten Zeit mögen hier eine Stelle finden.

Graf Friedrich Leopold Stolberg.

„Gott bedarf nicht der Ehre, so Geschöpfe ihm erzeigen, aber vernünftige Geschöpfe bedürfen es Ihn zu ehren, Ihn zu lieben, weil Vereinigung mit Ihm, Liebe zu Ihm unsere Bestimmung ist. Darum sagt der h. Augustin: Tu fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te" **).

J. P. Silbert:

„Ewige Freude quillt in dir selbst, dir, o hochheilige Dreifaltigkeit! und keines Geschöpfes bedarfst du zu deiner Glorie; denn du selbst bist deine Seligkeit, deine Glorie, dein Ruhm! dennoch erschuf deine unendliche Liebe auch Wesen außer dir, daß du deine Seligkeit mit ihnen theiltest. Denn welchen Gewinn kann die Liebe und unaussprechliche Seligkeit aller himmlischen Geister dir bringen? Wohl ruft deine h. Schrift mir zu: Wenn du sündigest, was wirst du Ihm schaden, und wenn du deine Ungerechtigkeit häufest, wie willst du dadurch Ihn beeinträchtigen? Ferner wenn du gerecht

*) Magistri sententiarum libri IV. Lugd. 1594. Lib. II, distinct. 1. p 121 s.

**) S. Leben des h. Vincentius von Paulus. Dritte Auflage. Münster 1836. S. 348. Dieses Buch ist dem Bischofe von Münster, Freiherrn von Droste gewidmet.

bist, was schenkst du Ihm, oder was wird Er von deiner Hand empfangen? Deine Gottlosigkeit wird einem Menschen schaden, der deines Gleichen ist, und deine Gerechtigkeit wird einem Menschenkinde helfen! Du aber, o Herr, bist unendlich über die Sünde erhaben und deine unermeßliche Glorie kann durch kein Lob eines Geschöpfes vergrößert werden" *).

Clemens Siemers:

„Die durch die Vernunft in Gott erkannten Eigenschaften machen uns gewiß davon, daß Gott bei der Schöpfung seine eigene Glückseligkeit nicht zum Endzwecke gehabt hat. Denn die Glückseligkeit eines Wesens, welches den Grund seines Daseins und aller seiner unbegreiflichen Vollkommenheiten in sich selbst hat, kann durch etwas Aeußerliches nicht erhöht werden. — Gott schuf daher diese Welt für seine glückseligkeitsfähigen Geschöpfe" **).

---

*) Geheiliget werde Dein Name! Ein kath. Gebet- und Andachtbuch von J. P. Silbert. Augsburg 1825.

Die von Herrn Silbert angeführte Bibelstelle steht Hiob 35, 6. Man könnte gegen dieselbe geltend machen, daß sie von Elin gesprochen worden. Obgleich nun Elin und die übrigen Gegner Hiobs für die Sache Gottes gegen Hiob's Klagen und Zweifel redeten, so wurden sie doch vom Herrn verworfen. „Mein Zorn ist ergrimmt wider dich und deine zwei Freunde, sprach er zu Eliphaz dem Themaniter; denn ihr habt nicht recht vor mir geredet, wie mein Knecht Hiob." Kap 42, 7. Obgleich hingegen Hiob mehrfach gegen Gott sich geäußert, an Manchem gezweifelt hätte: so wurde er dennoch vom Herrn anerkannt, weil er überall seine redliche Ueberzeugung ausgesprochen; „Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Ueberzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich vor Gott (wo diese List ohnedies ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiobs, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richteraussspruch entschieden haben" (Worte Kant's). Allein gegen das oben vorgebrachte Bedenken streitet die vom apostolischen Stuhle gutgeheißene Erklärung des Herrn Allioli. Dieser schreibt zu der gedachten Stelle: „Wenn der Himmel seiner Erhabenheit über unsern kurzen Gesichtskreis halber weder Gutes noch Böses von uns empfangen kann, um wie viel weniger Gott, der höher denn alle Himmel ist." — „Nur dir und deines Gleichen schadet die Bosheit oder nützet die Gerechtigkeit." — „Die Handlungen der Menschen nützen nicht und schaden Gott nicht" Hiermit ist die Annahme, daß Gott die Menschen zu seiner Ehre erschaffen habe, völlig unvereinbar.

**) Religionshandbuch für kathol. Gymnasien von Clemens Siemers. Münster 1835.

Das Religionshandbuch, woraus diese Stelle entnommen, ist von dem Bischofe von Münster, Freiherrn Caspar Maximilian von Droste, approbirt worden.

C. J. J. Mühling:

„Du bist der Urheber aller lebenden und leblosen Geschöpfe; du ordnest das Sternenheer und lenkest den Lauf der Sonne; also bist du der höchsten Verehrung als Schöpfer, Erhalter und Regierer würdig. Zwar wird deine Herrlichkeit durch die Lobpreisungen deiner Geschöpfe nicht erhöht; denn du bist unendlich selig; — aber unser eigenes Wohl verlangt es, deine Größe zu erkennen, um uns mit Ehrfurcht zu erfüllen und unser Herz der Liebe zu dir zu öffnen" *).

Das Buch, aus dem diese Stelle entnommen, ist mit Genehmigung des erzbischöflichen Ordinariates zu Freiburg im Breisgau erschienen.

In dem Laokoon ist auch Fenelon unter denjenigen angeführt worden, welche der Ansicht huldigen, daß Gott die Welt und die Menschen aus purer Güte geschaffen habe. Diese Angabe bedarf der Berichtigung. In den Werken von Fenelon kommen allerdings Stellen vor, welche für die bezeichnete Angabe sprechen. Aber es kommen mehre Stellen bei eben diesem gelehrten Bischofe vor, welche geradezu lehren, Gott habe die Menschen blos zu seiner Ehre erschaffen. Allein der fromme Fenelon hat es theuer büßen müssen, daß er diese Ansicht nach allen Seiten zu der seinigen gemacht. Denn hätte er dieses nicht gethan, hätte er die Ansicht der Väter festgehalten, daß Gott die Welt aus Güte, um seiner glückseligkeitsfähigen Geschöpfe willen, erschaffen habe: so hätte er zu seiner Lehre von der reinen Liebe Gottes, d'un amour de Dieu qui est une charité pur et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre nicht hinkommen und die päpstliche Verdammung hätte ihn deshalb nicht treffen können. Es liegt dieses so klar vor, daß es keiner weitern Auseinandersetzung bedarf. Sobald aber Fenelon lehrte, der Mensch sei bloß zur Verherrlichung Gottes geschaffen, er sei blos Werkzeug in der Hand des Allmächtigen zu dessen Verherrlichung, mußte er zu seiner Lehre von der reinen Liebe Gottes, zu den mystischen und quietistischen Irrthümern hinkommen. Denn das Werkzeug ist dann am vollkommensten, wenn es für sich gar nichts mehr will, wenn es sich seiner

*) Der Christ in frommer Betrachtung und im Gebete; von Mühling. 2. Auflage. Heidelberg 1834.

selbst ganz entäußert hat, wenn es gewissermaßen aufgehört hat, für sich zu sein, und wenn sein ganzes Wesen ohne alles Selbstinteresse in dem Dienste dessen aufgeht, für den es da ist. Das aber ist die Lehre Fenelons. Datur habitualis status amoris Dei, qui est charitas pura, et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem neque propter felicitatem in eo amando inveniendam. Proposit. I.

In statu vitae contemplativae sive unitivae amittitur omne motivum interessatum timoris et spei. Proposit. II.

In statu sanctae indifferentiae anima non habet amplius desideria voluntaria et deliberata propter suum interesse exceptis iis occasionibus; in quibus toti suae gratiae fideliter non cooperatur. Proposit. IV.

In eodem statu sanctae indifferentiae nihil nobis, omnia Deo volumus. Proposit. V.

Diese Propositionen sind aus dem Breve von Innocenz XII. entnommen, wodurch das Werk Fenelon's: Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, par Messire François de Salignac Fenelon, Archevêque, Duc de Cambray, Précepteur de Messeigneurs les Ducs de Bourgogne, d'Anjou et de Berry im Jahre 1699 verboten, und 23 Propositionen, zu welchen die angeführten gehören, verdammt wurden.

Es zeigt sich hier der Zusammenhang der Lehre, daß Gott die Welt zu seiner Ehre geschaffen, mit dem Pietismus und dem Quietismus, wie er in früherer und neuerer Zeit hervorgetreten.

Daß Bossuet gegen Fenelon aufgetreten und die Grundsätze in dem obengenannten Buche bestritten, sie als verderblich bezeichnet habe, ist bekannt. Es ist auch um dessentwillen interessant zu wissen, was denn der große Bischof von Meaux über die Lehre von dem Endzwecke der Weltschöpfung vorgetragen habe. In seinen Elévations sur les mystères kommt auch folgende Elévation vor, welche unsere Lehre so bestimmt ausspricht, als es nur von diesem scharfsinnigen Bischofe erwartet werden kann. Sie ist überschrieben:

Dieu n'est pas plus grand, ni plus heureux pour avoir créé l'Univers.

„*Vous êtes mon Dieu et vous n'avez pas besoin de mes biens.* Ps. XV, 2. Vous n'avez pas besoin d'aucuns bien. *Que me sert, dites-vous par votre prophéte, la*

multitude de vos victimes. Ps. I.“ Tout est à moi : mais je n'ai pas besoin de tous ce qui est à moi; il me suffit d'être, et je trouve en moi toutes choses. Je n'ai pas besoin de vos louanges: les louanges que vous me donnez vous rendent heureux, mais ne me le rendent pas, et je n'en ai pas besoin. *Mes oeuvres me louent* Ps. XVIII, 1. Mais encore n'ai-je-pas besoin de la louange que me donnent mes oeuvres: tout me loue imparfaitement, et nulle louange n'est digne de moi, que celle que je me donne moi-même en jouissant de moi-même et de ma perfection.

Je sui celui qui suis. C'est assez que je sois, tous le reste m'est inutile. Oui, Seigneur, tout le reste vous est inutile, et ne peut faire aucune partie de votre grandeur: vous n'êtes pas plus grand avec tout le monde, avec mille millions de mondes, que vous l'êtes seul. Quand vous avez fait le monde, c'est par bonté et non par besoin *).

Sieben Bußpsalmen von Petrarka **).

I. Psalm.

Wehe mir Armen, daß ich meinen Erlöser erzürnt und sein Gesetz hartnäckig gering geschätzt.

Aus freien Stücken bin ich von der rechten Bahn abgewichen, auf Umwegen bin ich weit und lange umhergetrieben worden.

Rauhe und steile Wege bin ich gewandert, und überall habe ich Kummer und Noth gefunden.

Ich bin wie ein vernunftloses Thier geworden, meine Wohnung ist in dem Schlamme der wilden Thiere.

In Sorgen habe ich Wollust gesucht, und auf Dornen habe ich mein Lager ausgebreitet.

Zum Verderben bin ich eingeschlafen; Ruhe habe ich in den Qualen zu finden gehofft.

Was soll ich nun anfangen? Wohin soll ich in so großen

---

*) Bossuet, Elévations sur les mystères. Illième semaine, première élévation.

**) Das Original ist lateinisch und befindet sich in der Bürgerbibliothek zu Luzern. Zum erstenmale abgedruckt in der Liturgia Sacra. Luzern 1837.

Gefahren mich wenden? Die Hoffnungen meiner Jugend sind alle zusammengefallen.

Wie einer, der Schiffbruch leidet, bin ich geworden. Er hat sein Hab und Gut verloren, und nackend wird er von Wind und Wellen auf dem Meere umhergetrieben.

Weit bin ich vom Hafen entfernt, ich ergreife nicht den Weg des Heils, sondern werde linksab fortgerissen.

Ich sehe ihn dunkel, aber das vergrößert meine Qual. Denn nun zürne ich mir selbst, und bin meiner eigenen Seele verhaßt.

Ich zürne über meine Sünden; aber die ungeheure Macht des Elendes hat mich niedergedrückt, ich kann nirgendwo Athem schöpfen.

Oft habe ich zu fliehen versucht und das alte Joch abzuschütteln, aber es haftet fest an meinen Gliedern.

O möchte es endlich von meinem Nacken fallen. Ja es wird sofort herabfallen, wenn Du o Allerhöchster es gebietest.

O möchte ich mich so hassen, daß ich dich, wenn auch erst spät, liebte.

Aber groß ist meine Furcht, weil meine Freiheit durch meine eigene Hand gebrochen ist.

Ich leide mit Recht, denn ich habe frei gehandelt; meine Qualen sind durchaus verdient.

O was habe ich Thor mir selbst bereitet! Ich habe mir selbst die Kette geschmiedet und freiwillig bin ich in die Netze des Todes gegangen.

Ueberall, wo ich hinging hatte der Böse mir Netze gespannt, überall hat er meinen Füßen Schlingen gelegt.

Ich aber habe dessen nicht geachtet und bin sorglos auf den schlüpfrigen Wegen einhergegangen und habe mir in meinen Sünden geschmeichelt.

Ich habe der jugendlichen Täuschung geglaubt, ich bin gefolgt, wo immer mich die Lust hingerissen.

Und ich habe zu mir selber gesagt: warum willst du, bevor du noch die mittleren Jahre erreicht, schon an dein Lebensende denken.

Jedes Alter hat seine eigne Bestimmung.

Das siehet Gott, aber er lächelt darüber. Ueberaus geneigt ist er, zu vergeben. Bekehren kannst du dich, wann du willst.

Nun aber hält die böse Gewohnheit ihren Sklaven fest; sie legt Hand an ihn, und vergebens ist sein Widerstreben.

Ich weiß nicht, wohin ich mich wenden soll; denn ich bin überwunden, und meine Zuflucht ist weit von hier.

In meinen Sünden werde ich umkommen, wenn mir nicht Hülfe von oben wird.

Ich habe sie nicht verdient, das bekenne ich; aber du o Herr, erbarme dich, und strecke deine Hand zu mir aus, denn ich gehe unter.

Sei eingedenk deiner Verheißungen, und erlöse mich von dem Rachen der Hölle.

Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste. Wie er war im Anfang ꝛc.

II. Psalm.

Anrufen will ich den, den ich erzürnet habe, und will nicht fürchten; ich will zurückkehren zu dem, den ich verlassen und mich deß nicht schämen.

Ich will die verlorne Hoffnung wieder gewinnen, ich will von Neuem es wagen, aus diesen Finsternissen meinen Blick zum Himmel zu erheben.

Dort wohnt mein Erlöser; er hat Macht mich von der Hölle zu erretten.

Er vermag den erkalteten Gliedern wieder Geist einzuhauchen, er vermag mich aus dem Grabe wieder aufzuheben.

Ich bin in mir selbst umgekommen; aber in ihm ist Leben für mich, und Heil in Ewigkeit.

Er gebietet dem Tode und verleihet Leben und stellt es wieder her; warum soll ich denn nicht Besseres hoffen?

Weg von mir, die mich einschüchtern! Meine Sünden sind überaus groß; aber des Herrn Erbarmungen haben keine Schranken.

Gesündiget habe ich Unglücklicher, und zum Bösen größeres Böse hinzugefügt; ich bin mir selbst mein heftigster Feind geworden.

Allein alle meine Makel wird auch ein einziger, noch so kleiner Tropfen seines h. Blutes abwaschen.

Aber woher soll ich meine Seufzer holen? Spalte diesen Felsen o Herr, und aus dem härtesten Steine werden Quellen hervorbrechen.

Möchten stets klare Quellen hervorsprudeln und in den Schwemmteich strömen, in welchem der Unreine stets untergetaucht wird.

Möchten die alten Makel abgewaschen werden, damit du Wohnung in mir nehmen möchtest!

Gib daß ich des Nachts meines Elendes gedenke, gib daß bei Tage die Hoffnung des Heils mir leuchte.

Mische Freude und Traurigkeit; aber lasse mich nie deine Erbarmungen vergessen.

Lasse mich nie vergessen, aus wie großen Uebeln du mich gerettet, daß du in vielen Gefahren meine Seele nicht verlassen hast.

In Reue will ich über das Vergangene trauren, nach Besserm will ich seufzen; nimmer auf mich selbst vertrauen, nimmer an dir verzweifeln.

Möge meine Ruhestätte mein Fegefeuer werden, und mein Lager Zeuge meiner Thränen.

Möge mein Körper dem Schmerz verfallen, ehe denn ich hinab in die Hölle sinke.

Herr erbarme dich meiner, Herr erbarme dich meiner, und verlasse nicht das Werk deiner Hände, Du mein Erlöser, meine letzte Hoffnung.

Ehre sei dem Vater u. s. w.

III. Psalm.

Habe Erbarmen, o Herr! mit meinen Schmerzen. Lange genug habe ich mich umhergetrieben, und in dem Schlamme meiner Sünden bin ich ganz elend geworden.

Was bleibt mir Armen nun noch übig? Die Zeit ist unnütz vergeudet worden, und mein Leben habe ich mit eiteln Rathschlägen hingebracht.

Der Tod und das Grab, meine letzte Wohnung, und das Zähneknirschen und das Seufzen der Hölle stehen unablässig mir vor den Augen.

Wie lange noch wird der heutige Tag mich mit dem Warten auf Morgen täuschen? Wann aber werde ich zu dir zurückkehren?

Stille die Wellen und Stürme meines Gemüthes. Erleuchte die Rathschläge meines Herzens, und setze ein Ziel meinen Mühseligkeiten.

Der du mir Vernunft gegeben hattest, recht zu handeln, verleihe mir den Willen und leite ihn, damit ich durch die Vorwürfe deines Geschenkes nicht beschämet werde.

Rette mich aus der Dienstbarkeit deines Feindes und bewahre mich, daß er nicht über das Werk deiner Hände triumphire; denn außer Dir ist Niemand, der ihn hindern könnte.

Erlöse mich von den ewigen Strafen; rechne mir die Leiden zu meiner Reinigung an, von denen ich hienieden täglich gequält werde.

Und was ich überdieß noch zu büßen habe, das fordre

noch in diesem Leben und in diesem Leibe von mir, ehe denn die Zeit des Jammers kömmt.

Ehe die Sonne untergeht, führe mich zurück auf deine Wege; denn es will Abend werden, und die Nacht ist den Räubern hold.

Zwinge mich, zu dir zurück zu kehren, wenn dein Rufen nicht hilft; doch auf welche Weise du willst, wenn ich nur nicht zu Grunde gehe.

Siehe o Herr mich an, erbarme dich und komme mir zu Hülfe; denn dir allein sind alle meine Bekümmernisse bekannt.

Ehre sei dem Vater u. s. w.

IV. Psalm.

Deiner Gaben, o Herr! will ich gedenken, damit Verwirrung in meinen Augen und Schamröthe auf meinen Wangen sei.

Denn dann wirst du dich meiner vielleicht erbarmen, wenn du siehst, daß ich nicht gänzlich vergessen habe all' die Wohlthaten, welche du, o gütigster Gott! mir verliehen hast.

Meinetwegen hast du den Himmel und die Sterne geschaffen, denn du bedurftest ihrer nicht; meinetwegen hast du den Wechsel der Jahreszeiten angeordnet.

Du hast Sonne und Mond geschaffen, du hast Tag und Nacht, Licht und Finsterniß von einander geschieden.

Die Luft ist das Werk deiner Hände; die Heiterkeit und die Wolken, die Winde und den Regen hast du gemacht.

Die Erde hast du mit Wassern umgeben; du hast die Berge und Meere, die Thäler und die Ebenen, die Quellen und die Seen und die Ströme geschaffen.

Du hast sie in ihrem Schoße mit mancherlei Samen befruchtet, und hast ihre Umgebungen mit mancherlei Schönheit geziert.

Mit grünenden Kräutern hast du die Wiesen bekleidet; die Hügel hast du mit Blumen geschmückt und die Wälder mit Zweigen und Blättern.

Dem Müden hast du eine Ruhebank, und dem Schwitzenden den Schatten der Bäume bereitet, und der Erholung die lieblichsten Plätze.

Dem Dürstenden die klaren Quellen, und dem Hungernden Früchte aller Art, und zur Stärkung wie vielerlei Nahrungsmittel!

Mit wie vielerlei Thieren von allerlei Gestalten hast du

Erde und Meer und die umgebende Luft erfüllt? Wer vermag sie alle zu zählen!

Alles dieses hast du den Füßen des Menschen unterworfen. So sehr hast du die Menschen geliebt, daß du ihnen diese mancherlei Vergnügungen bereitet hast.

Dieses hast du Allen bereitet, und darum auch mir; ja auch Eigenthümliches hast du mir verliehen.

Du hast den Leib des Menschen schöner als aller andere Geschöpfe gebildet, und seine Glieder auf wunderbare Weise geordnet.

Du hast sein Antlitz mit Majestät und Heiterkeit geschmückt, du hast ihm einen Geist eingehaucht, der dich erkennt, uud die himmlischen Dinge betrachtet.

Unzählige Künste hast du ihn gelehrt, welche dieses Leben schmücken, du hast ihm auch die Hoffnung des ewigen Lebens eingepflanzt.

Den Weg hast du ihm gezeigt, den er wandeln soll, den Eingang in deine Heiligthümer hast du ihm aufgeschlossen, hast ihn darauf hingewiesen, was er zu meiden habe.

Du hast mir einen beständigen Gefährten und Führer bestellt, du hast von deinem Throne alle meine Schritte beobachtet, und hast meine Fehltritte gemerkt.

Als ich fiel, da hast du mich unterstützt, als ich sank, da hast du mich befestigt, als ich irrte, da hast du mir den Weg gezeigt; vom Tode hast du mich auferweckt.

So oft hast du dich meiner Mühseligkeiten erbarmt, obgleich ich nicht deiner Barmherzigkeit, sondern deines Zornes würdig war.

Und für welche Verdienste habe ich so große und so viele Wohlthaten erlangt? Ohne alles Verdienst habe ich Unwürdiger sie erhalten.

Du weißt es, o Herr! was ich dir für alles dieses vergolten habe. Aber dennoch komme mir von Neuem zu Hülfe, denn ohne dich gehe ich zu Grunde.

Gedenke nicht meiner Undankbarkeit, sondern mache meine Seele gesund. Auf meine eigene Kraft habe ich kein Vertrauen mehr.

Ehre sei dem Vater u. s. w.

V. Psalm.

Meine Nächte gehen in Kummer vorüber und quälen mich mit unzähligen Beängstigungen, mein Gewissen läßt mir keine Ruhe, gönnt mir keinen Schlaf, ach wie elend ich bin!

Schlafe ich: so werde ich mit tausend Schreckbildern geängstet, so daß der Schlaf mir keine Ruhe, sondern Qual verursacht.

Herr! komme mir zu Hülfe, und wende von mir diese schrecklichen Bilder des herannahenden Todes.

Meine Tage sind in Kümmernissen dahingeflossen, immerwährende Sorgen haben mich aufgerieben, und die Kämpfe meiner Seele haben mich zur Bitterkeit gestimmt.

Müde und gebeugt von der Last meines Körpers schleiche ich einher, mit Widerwillen erfüllt mich der Anblick der Erde.

Von innen und von außen bin ich mir zur Last geworden, überall habe ich unter den Hausgenossen Feinde gefunden, die mich zu Grunde gerichtet.

Den Verfolgern von außen ist durch sie das Thor geöffnet, und die schützende Mauer ist umgeworfen worden.

Ich aber war in tiefen Schlaf versunken, stand nicht auf meiner Hut, und bin während der Finsternisse der Nacht überwältiget worden.

Keine Hoffnung des Heils, kein Beistand ist mir übrig geblieben. Aber auf deine Barmherzigkeit, o Herr! will ich hoffen.

Komm mir zu Hülfe, eile mir zu helfen und erbarme dich meiner.

Ehre sei dem Vater u. s. w.

VI. Psalm.

Umlagert haben mich meine Feinde, mit Waffen aller Art dringen sie auf mich ein.

O ich Unglücklicher! ich bin erstarrt, und zittere an allen Gliedern. Der Schrecken des Todes ist mir genaht.

Auf meinen Stab hab' ich mich gelehnt; und ich habe gesprochen: siehe ich will's ertragen und werde nicht untergehen.

Ich habe aber nicht nach dem Aufgang hingeschaut, nicht hingeschaut, woher mir die Hülfe kommen mußte; ich habe nicht gehofft, wie ich gesollt.

Deswegen ist die Stütze, auf die ich mich gelehnt, plötzlich unter mir hinweggewichen, und ich bin auf die Erde hingestürzt.

Im Fallen ist's mir klar geworden, daß meine Stütze schwach gewesen; die Räuber haben mit dem Gefallenen ihren Hohn getrieben.

Sie haben mich meiner vielen Schätze beraubt, die ich mir aus weiter Ferne geholt; sie haben mich durch Blut entstellt.

Mit schrecklichen Wunden haben sie mich zu Grunde gerichtet; halb todt und nackend haben sie mich in die Wüste hingeworfen.

Mein Haupt und meine Brust haben sie durchbohrt, aber grimmiger noch haben sie in meinem Herzen gewühlt.

Hier ist die Wunde in Eiter übergegangen, hier fürchte ich für mein Leben. Hier o Herr lasse deine Hand schnell mir Hülfe bringen.

Du mein Heiland lebest ja, du hast schweigend mein Unglück aus deinen Höhen zugesehen; du hast es geschehen lassen, weil ich es verdient.

Vielleicht wirst du dich erbarmen, und mich nicht auf immer verlassen; denn du allein hast die Macht, dem Tode Gesetze vorzuschreiben.

Du selbst wirst die Henker hindern, daß sie mich nicht umbringen, denn meine Hoffnung auf dich, o Herr! ist groß. Du wirst mich erretten aus den Händen der Bösen.

Ehre sei dem Vater u. s. w.

VII. Psalm.

Ich glaubte zu stehen, und ich bin umgefallen. Wehe mir, daß so heftig mein Fall gewesen.

Ich zittere, ich schaudere und erbebe, ich zittere, wenn ich daran denke, wozu ich gekommen bin.

Ich vertraute auf meine eigenen Kräfte und versprach mir große Dinge.

Träume träumte ich mir und ich freuete mich darüber; nun bin ich enttäuscht und mit Thränen in den Augen wache ich auf.

Sicher war ich in den Gefahren, froh in den Widerwärtigkeiten, mitten in den Stürmen träumte ich mir den Hafen.

Meine Blicke waren in Nebel gehüllt, ich bin auf den krummen und sich durchkreuzenden Lebenswegen vorangeschritten. In mein Unglück haben sie mich verlockt.

Du weißt es, daß du mein Ziel gewesen.

Allein weil ich glaubte, dich aus mir allein zu finden, habe ich mich in unendliche Irrgänge verloren.

Nun erblicke ich allenthalben die Täuschungen. Ich schäme mich wegen so langen Irrthums. Und dennoch weile ich an dem Orte nicht, wo die Ruhe ist.

Ich bin mir selbst verhaßt, alles thue ich mit Ekel; Gewalt leide ich, und doch kann ich nicht anders.

Den neuen Vorsatz vernichtet die alte Gewohnheit; gefällt mir, was recht ist, so falle ich in das Gewohnte wieder zurück.

O wie oft bin ich gähnend wieder zu dem Ausgespieenen zurückgekehrt; und dann habe ich im Zorne gesprochen: wie lange soll das noch dauern, und wann wird es sein Ende haben?

Das ist die gerechte Strafe für den anmaßenden Geist! Ich weiß, was mich verderbt hat. Nichts war ich, und in Hoffart habe ich mich erhoben.

Ich sehe es jetzt, daß man kein Vertrauen auf den Menschen, sondern nur auf Gott setzen soll. Sehe ich auch noch dunkel, es wird mir immer klarer werden.

Nimm hinweg von mir, o Herr! den Geist der Anmaßung, und verleihe mir die Demuth, die dir wohlgefällt.

Möchte ich mich nimmermehr unbesonnen erheben, und mich selbst belügen; sondern in deiner Furcht beharren.

Ich bin Staub und nichtiger Schatten. Wie der Rauch vor der Gewalt der Winde, so komme ich mir selber vor.

Möchte ich immer mir so vorkommen, und in dieser Ansicht beharren; immer besonnen und heilsam in deinem Schatten weilen.

So oft ich mich von dannen entfernen will, werde ich umfallen zur Erde, und meinen Feinden zum Gespötte werden.

Ich weiß es, denn die Erfahrung hat mich fürchten gelehrt: diese Unfälle sind mir schon begegnet.

Und bis jetzt habe ich mich noch nicht erheben können; aber von unaussprechlichem Elende werde ich geplagt.

So lange wälze ich verunstaltet mich im Blute, und im Kothe meiner Leidenschaften liege ich.

Hebe mich auf o Christe Jesu, unterstütze mich barmherziglich, damit ich an meinem Ende nicht umfalle.

Ehre sei dem Vater u. s. w.

Unterstützungsverein

für Kandidaten des geistlichen Standes zu Münstereifel.

Die Anzahl der Aspiranten zum geistlichen Stande hat in der Erzdiözese Köln in den letzten Jahren abgenommen. Diese Abnahme ist um so bedenklicher, als der Mangel an Geistlichen bereits anfängt fühlbar zu werden. Um diesem Mangel nach Kräften entgegen zu arbeiten, hat sich der vor-

genannte Verein in Münstereifel gebildet, der sich in folgendem Erlaß dem Publikum bekannt gemacht hat.

„In Erwägung des Mangels an Aspiranten des Geistlichen Standes und in der Ueberzeugung, daß dieser Mangel nicht einer Abnahme des religiösen Sinnes, sondern dem Umstände zuzuschreiben sei, daß minderbemittelte Familien außer Stande sind, die gesteigerten Kosten des Studirens zu erschwingen, und da das hiesige Gymnasium außer dem gesetzlichen Erlasse der Schulgelder keine Mittel zur Unterstützung hülfsbedürftiger Schüler besitzt: hat das Lehrerkollegium im verwichenen Jahre die Statuten eines Unterstützungsvereines entworfen, welche unterm 20ten Juli d. J. die Landesherrliche Bestätigung erhalten haben. Bereits unterm 14ten Aug. vor. Jahres hat sich der Erzbischöfliche Generalvikar Hr. Dr. Hüsgen sel. And. beifällig über das Unternehmen ausgesprochen, und die Zahl der bereits dem Vereine beigetretenen Mitglieder läßt auf erfreulichen Fortgang schließen. — Ob in der nächsten Zukunft der Verein dahin gelangen werde, ohne Zuschuß aus Staatsmitteln oder aus allgemeinem Kirchenfonds ein Alumnat zu eröffnen, ist gegenwärtig noch nicht zu ersehen. Inzwischen dürfen wir den verehrlichen Mitgliedern, die solches wünschen, die Versicherung geben, daß es den hiesigen Lehrern leicht ist, ihre Schüler zu überwachen und die Pflege einer ungeheuchelten Frömmigkeit zu handhaben.

Statuten des Unterstützungsvereins.

I. Zweck des Vereins. Anlegung eines Fonds und Erwerbung von jährlichen Beiträgen zur Unterstützung der hiesigen Gymnasiasten, welche sich dem geistlichen Stande widmen wollen.

II. Mitglieder. a. Wer auf irgend eine Weise bis zum Belaufe von 25 Thalern zu der Unterstützungskasse beiträgt oder beizutragen in Aussicht stellt, ist Mitglied des Vereins. Die Lehrer des Gymnasiums sind durch ihre Stellung Mitglieder des Vereins. b. Jedes Mitglied ist berechtigt, seinen Beiträgen die Bestimmung zu geben, ob sie als Kapitalfonds oder als Unterstützungsgelder zu nehmen seien. c. Jedes Mitglied kann sowohl in Bezug auf die Einrichtungen als auf die zu unterstützenden Schüler Vorschläge machen, welche durch den Gymnasiumsdirektor an den Ausschuß oder an das Lehrerkollegium gebracht werden.

III. Verwaltung. a. Der Verein gehört dem Gymnasium an und steht unter der Leitung des Lehrerkollegiums in der Weise wie die innern Angelegenheiten des Gymnasiums. b. Die

Berathung wichtiger Angelegenheiten wird einem Ausschusse übergeben, welcher aus dem Gymnasiumsdirektor, dem Religionslehrer, dem Oberpfarrer und zwei jährlich durchs Loos zu bestimmenden Lehrern besteht. c. Der Ausschuß wählt aus seiner Mitte einen Rendanten, der die Beiträge einzunehmen und die Ausgaben zu besorgen hat. d. Jährlich, anfangs August, gibt der Rendant dem Ausschusse eine Uebersicht des Kassenbestandes, wonach die zu vertheilende Summe für das laufende sowie für das kommende Semester ausgestellt wird. e. Die Kapitalfonds werden unter die Verwaltung des Gymnasiums gestellt und unterliegen allen Bestimmungen der Gymnasialgüter.

IV. Unterstützungen. a. Ueber die Zulassung und die Rate der Unterstützung gibt das Lehrerkollegium jedesmal nach der Ausführung der Zensurzeugnisse einen Beschluß an den Rendanten des Vereins ab. b. Ganz Unvermögende können nur dann zugelassen werden, wenn sattsam bekundet ist, daß ihre Dürftigkeit keinen verderblichen Einfluß auf ihren Charakter ausgeübt hat, und daß ihre vollständige Unterhaltung bis zum Eintritt in das Erzbischöfliche Seminar ermittelt werden kann. c. Die Zulassung erfordert nebst dem Zensurzeugnisse Nro. 1 oder 2 ein unbescholtenes Betragen und eine Haltung, die günstige Aussicht auf den künftigen Beruf gibt. d. Wer zweimal von der Unterstützungsliste gestrichen worden, ist der Wohlthat für die Zukunft verlustig. e. Bei der Aushändigung der Unterstützung, welche nur an die Eltern oder deren Stellvertreter gereicht wird, hält der Direktor dem Empfänger so wie dem betreffenden Schüler die Verpflichtungen vor, die aus dem Genusse der Wohlthat erwachsen, unter ausdrücklicher Bemerkung, daß jene Betheiligten, welche nicht zum geistlichen Stande gelangen, auf Ersatz der erhaltenen Unterstützungen bedacht sein müssen.

Herr Höninghaus und die Frankf. Kirchenzeitung.

In dem Artikel gegen Herrn Höninghaus (S. das vorige Heft S. 85—89) haben wir das Konzilium von Ravenna angezogen, welches unter dem ausgezeichneten Erzbischofe Codronchi im J. 1791 gehalten und vom Papste Pius VI. bestätigt worden. Der Casus reservatus, dessen daselbst erwähnt worden, lautet im Originale wie folgt.

Scriptio vel confectio, affixio vel publicatio libelli aut cartelli famosi etiam quoad mandantes, consentientes auxilium vel favorem praestantes affixione tamen vel publicatione secuta. Idem conscriptio supplicum libellorum vel litterarum ad superiores vel alios quoscunque suppresso vel ementito nomine, quae propterea *cieche* nuncupantur, quibus aliorum ignominia absque iusta causa detegitur aut augetur vel nomen et decus confictis criminibus nefarie et iniuste petitur atque atteritur.

Wer also eine ehrenrührige Schrift schreibt, verfertigt, anheftet, veröffentlicht, wer dieselbe veranlaßt, seine Zustimmung dazu gibt, wer durch Theilnahme oder Aufmunterung dazu beiträgt, kann, wenn die Anheftung oder Veröffentlichung erfolgt ist, von dem gewöhnlichen Beichtvater nicht absolvirt werden.

Desgleichen wer Bittschriften oder Eingaben entweder an die Vorgesetzten, oder an wen sonst immer, ohne oder unter falschem Namen richtet, die deswegen blinde Eingaben genannt werden; wenn die Schande des Nebenmenschen ohne gerechte Ursache dadurch aufgedeckt oder vergrößert wird, oder wenn der gute Name und die Ehre durch erdichtete Vergehen frevelhaft und ungerechter Weise angetastet und vernichtet werden, ein solcher kann nicht von dem gewöhnlichen Beichtvater, sondern nur von dem Erzbischof selbst losgesprochen werden.

Es bedarf nur einer geringen Kenntniß der christlichen Lehre, um zu wissen, daß die Angriffe auf die Ehre und den guten Namen des Nächsten dem Christenthum in seinem innersten Wesen widerstreiten. Aus der vorstehenden Verordnung des Conciliums ersieht man aber auch auf die positivste Weise, wie verwerflich und verdammlich jene Angriffe sind. Sie bleiben verwerflich und verdammlich in jedweder Diözese, wo auch das Concilium von Ravenna keine Geltung hat, weil sie dem Gesetze der Nächstenliebe widerstreiten, und dieses thun sie in allen Diözesen der Welt. Nun halte man an diesen Maßstab das Verfahren des Herrn Höninghaus! Ist es nicht leider eine nur zu häufige Erscheinung, daß in der Kirchenzeitung des Herrn Höninghaus direkte oder indirekte Angriffe auf die Ehre und den guten Namen des Nächsten gemacht werden? Man frage sich aber, ob die Leser und Abnehmer seiner Zeitschrift sich, nach dem Geiste der Gesetze der Kirche von Ravenna, seiner Sünden nicht mitschuldig machen, da sie durch ihre Abnahme ihm ihre Gunst beweisen? Und was sagen die Gesetze der allgemeinen Kirche dazu? Qui in alterius famam publice

scripturam, aut verba contumeliosa confinxerit, et repertus scripta non probaverit flagelletur: et qui ea prius invenerit rumpat si non vult auctoris facti causam incurrere *). Und daselbst: si quis famosum libellum domi sive in publico, vel quocunque loco ignarus repererit, aut corrumpat, priusquam alter inveniat, aut nulli confiteatur inventum. Sin vero non statim easdem Chartulas vel corruperit vel igne consumserit, sed vim earum manifestaverit, sciat se quasi auctorem huiusmodi delicti capitali sententiae subiugandum **). Also wird jeder verpflichtet, solche Schriften zu vernichten oder zu verbrennen, und es mögen diese bezeichneten Vergehen einen Casus reservatus bilden oder nicht, sie bleiben immer unchristlich, sündhaft durch das Kirchenrecht verboten und strafbar.

Herr Höninghaus läßt in No. 9. seiner Kirchenzeitung von diesem Jahre drucken: „Hermes scheine eine Ahnung, wenn nicht Gewißheit, von dem Irrigen in seinen Schriften gehabt zu haben und von Besorgniß über die Zukunft derselben geplagt worden zu sein. Kurz vor seinem Tode befahl er der Dienstmagd, seine Handschriften zu verbrennen!"

Ist es wahr, was Herr Höninghaus sagt, Hermes habe kurz vor seinem Tode befohlen, seine Handschriften zu verbrennen? Und wenn es wahr ist, was folgt daraus? Ein Christ, der der That und nicht dem Namen nach Christ ist, wird so lange nichts Ungünstiges aus der angeblichen Thatsache folgern, als eine vernünftige Weise besteht, sie zu Gunsten von Hermes zu erklären. Charitas non cogitat malum. Er würde also denken, es sei nichts Auffallendes, daß jemand seine Handschriften verbrenne? Welcher Gelehrte, wenn er z. B. nur in ein anderes Haus zieht, verbrennt nicht Handschriften und Papiere, ja wie oft werden nicht Handschriften von Gelehrten verbrannt, auch ohne daß sie nur einmal ihre Wohnung verändern? Kann es daher auffallen, daß jemand, der seinen nahen Tod voraussieht, Handschriften den Flammen übergiebt? Es ist sehr häufig, daß Gelehrte die Verfügung treffen, nichts von ihren Papieren nach ihrem Tode zu veröffentlichen, nicht weil sie etwa glauben, es seien irrige Lehren darin enthalten, sondern weil sie dieselben des Druckes, der Veröffentlichung nicht würdig halten. Als Virgil seinen

*) c. 1. C. V. q. 1.
**) c. 3. C. V. q. 1.

Tod nahen sah, befahl er, man sollte seine Aeneide verbrennen, weil er die letzte Hand noch nicht daran angelegt, weil er sie nicht so vollkommen ausgearbeitet hatte, als er sie ausarbeiten zu können glaubte. Wenn also Hermes befahl, seine Handschriften zu verbrennen, warum soll er dieses aus einem andern Grunde gethan haben, als weil er sie nicht für vollendet genug hielte, um sie dem Drucke zu übergeben? Was nöthigt zu einer andern Annahme? Nichts — als die unchristliche Gesinnung, nichts als der Haß der Feinde von Hermes. Aber hat denn Hermes diesen Befehl wirklich gegeben? Wenn er denselben gegeben hätte, was hätte es ihm nutzen können? Die philosophische Einleitung war ja gedruckt in tausenden von Exemplaren verbreitet, seine Lehren standen ja in tausenden von Heften seiner Zuhörer aufgezeichnet! Das Verbrennen seiner Handschriften wäre also eben so unnütz und thöricht gewesen, als es unnütz und thöricht sein würde, wenn Herr Höninghaus das Exemplar, worin dieser Artikel gegen ihn abgedruckt ist, verbrennen und dann glauben wollte, nun sei der Artikel ganz vernichtet, während er in hundert andern Exemplaren zu lesen steht? Solche Straußen-Logik kann man wohl Herrn Höninghaus, aber nicht Hermes zutrauen. Das Faktum selbst aber ist dieses. Von allen Handschriften, welche Hermes besessen, und die noch nicht durch den Druck veröffentlicht waren, ist nichts verbrannt worden. Alle sind den Händen des Professors Achterfeldt und Hermes Neffen, dem als Vikarius Residens in Transdorf verstorbenen Gerhard Hermes von Hermes selbst anvertraut worden, und bis Dato ist auch nicht Ein Blatt davon verbrannt worden. Das Faktum also, wie Herr Höninghaus es berichtet, ist falsch, und die Deutung, welche Herr Höninghaus daran anknüpft, ist ebenfalls falsch, lieblos, unchristlich, und Herr Höninghaus ist deswegen im höchsten Grade der ewigen Gerechtigkeit verantwortlich. Denn er weiß nicht gewiß, daß Hermes seine Papiere aus dem angegebenen Grunde verbrennen lassen, sondern er sagt: es scheint. Auf dieses es scheint gründet er eine so harte Anklage, einen so schweren Verdacht, einen Verdacht, welcher nicht blos die Ehre von Hermes selbst untergräbt, sondern der in den Händen Uebelwollender zum Dolche geschärft wird, um die Ehre eines jeden beliebigen Schülers von Hermes zu morden und seinen guten Namen zu rauben! Was verdient den Namen eines Verbrechens, wenn solches Verfahren denselben nicht

verdient? Und wer, für den die christliche Moral mehr als ein Schall, mehr als ein tönendes Erz, mehr als ein Mittel ist, Unbefangene zu täuschen, wer kann solche Verdächtigungen verbreiten? Wer darf mit gutem Gewissen Herrn Höninghaus direkte oder indirekte in solchem Treiben unterstützen, ermuntern? Das Faktum selbst war bereits öffentlich als falsch bezeichnet worden; aber dennoch wiederholt Herr Höninghaus jetzt noch diese Lüge, dieses alberne Mährchen!

„Die Herrschaft der Verläumdung ist gekommen", sagte neulich der unglückliche General Buzen! Möge Herr Höninghaus sich hüten, unter dieser Herrschaft Dienst zu nehmen, oder gar nach den höchsten Würden unter derselben zu streben.

Sendschreiben

an den ungenannten Verfasser des Artikels in der Beilage zu No. 341 der Rhein- und Moselzeitung, betreffend die Entfernung der Professoren der katholischen Theologie zu Bonn und der Mitglieder des Domkapitels zu Köln.

Mein Herr!

Ich habe erwartet, der Verfasser des Artikels in der A. Allg. Zeitung, gegen welchen Sie sich in der Beilage zu der Rhein- und Moselzeitung erhoben haben, würde Ihre Gegenrede selbst würdigen. Es ist dies bis jetzt nicht geschehen, und es steht auch nicht zu erwarten, daß es noch geschehen werde. Was jenen Verfasser veranlaßt, zu schweigen, darüber habe ich nur Vermuthungen. Daß er aber nicht geschwiegen, weil er etwa geglaubt, Ihre Bemerkungen seien nicht zu widerlegen, davon bin ich gewiß. Denn Alles, was Sie sagen, trifft jenen Artikel nicht. In diesem sind die Vorschriften des Kirchenrechtes bezeichnet, nach welchen ein bestimmter Fall zur Beurtheilung kommen muß. Wollten Sie ihn also widerlegen, so müßten Sie zeigen, daß seine Angaben der Wahrheit nicht gemäß seien, daß das Kirchenrecht etwas Anderes lehre, als er das Kirchenrecht lehren lasse, oder Sie mußten zeigen, daß die von ihm aufgeführten Sachverhältnisse nicht unter diese Gesetze subsumirt werden durften. Sie haben aber mit keiner Sylbe dargethan, auch nicht einmal den Versuch gemacht,

zu beweisen, daß jene Behauptungen des Korrespondenten der Allg. Zeitung nicht dem wirklichen Kirchenrechte entsprechen, und was den besondern Thatbestand betrifft, so haben Sie ausdrücklich erklärt, „von irgend einem besondern Falle, von jeder Anwendung auf wirkliche Personen und Zustände wollten Sie dabei zugleich absehen.“ Ihre Polemik ist demnach eigentlich nicht gegen jenen Ungenannten: sondern gegen das Kirchenrecht selbst gerichtet. Sie schieben an die Stelle der klaren Vorschriften des Kirchenrechtes Ihre Einfälle, die Wünsche Ihres Herzens, um Absichten zu erreichen, welche Sie verwerfen werden, wenn Sie, statt die Stimme der Partheisucht, die Stimme Ihres Gewissens hören wollen. Freilich versichern Sie, „Sie wollten von einem besonderen Falle, von jeder Anwendung auf wirkliche Personen und Zustände, absehen, es sei Ihnen bloß um Recht und Wahrheit im Grundsatze zu thun.“ Allein wie diese Versicherung Ihnen gemeint sei, ob sie das Resultat jener feinen Verläumdungskunst, welche sich in der Familie der Orgone und Bonifaz-Schleicher ausgebildet hat oder nicht, das wollen wir dahingestellt sein lassen; das aber unterliegt keinem Zweifel, daß Ihre Bemerkungen so gestellt sind, daß es, trotz Ihrer Versicherung, Jedermann in die Augen fällt, auf welche Personen Sie dieselbe bezogen haben. Hätten Sie blos das Recht und die Wahrheit ins Auge gefaßt, wie hätte Ihr Artikel bei den urtheilsfähigen und unbefangenen Lesern den Unmuth hervorrufen können, den er wirklich hervorgerufen hat? Allein wenn diese Rücksichten den Verfasser des Artikels in der Augsb. Allg. Zeitung bestimmt haben mögen, nichts auf Ihre Bemerkungen zu erwidern: so wird Niemand, der nicht ganz fremd in diesen Dingen ist, es auffallend finden, wenn diese Blätter von demselben Kenntniß nehmen. Denn halten Sie sich berufen, die klaren Vorschriften des Kirchenrechtes zu verdunkeln, die Willkür an die Stelle des Rechtes und die Verdächtigung an die Stelle der Wahrheit und der Nächstenliebe zu setzen: so halten wir uns, abgesehen von allem persönlichen Interesse, in einem ungleich höheren Grade dazu aufgefodert, der Wahrheit Zeugniß zu geben, und ungerechten und lieblosen Insinuationen zu begegnen, welche unter dem Schein des Rechtes den Samen der Zwietracht und die Waffen der Verfolgung unter das gemeine Volk werfen.

Um jeder Gefahr auszuweichen, Ihre Gedanken nicht genau wieder zu geben, will ich Ihre eigenen Worte anführen. Sie sagen:

„Zuerst entsteht die Frage, ob es einer Regierung zustehe, von ihr angestellte Lehrer der katholischen Theologie bei allem verfassungsmäßigen Schutz, auf den sie als Staatsbürger Anspruch machen können, ihrer Lehre wegen zu entfernen. Wir halten dafür, daß dieser Fall allerdings eintreten kann. Die Regierung stellt diese Lehrer an und besoldet sie, damit sie ihre Zuhörer und Zöglinge in der Lehre der katholischen Kirche unterweisen. Es kann ihr nicht gleichgültig sein, ob dieser Zweck erreicht, ob er nicht etwa umgangen und ein entgegengesetzter erzielt werde. Sie wird der Wissenschaft zu Liebe Lehrfreiheit gestatten, aber nur in so weitem Maße, als es mit den Zwecken des Staats oder der von ihm unterhaltenen Anstalten vereinbar ist. Sie wird und kann es nicht dulden, daß etwa ein Lehrer des Rechts Rechtslosigkeit lehre, ein Lehrer der evangelischen Theologie den Atheismus predige, ein Mediziner seine Schüler zu Gesundheitsmördern heranbilde. Auf ähnliche Weise hat auch der Lehrer der katholischen Theologie mit seinem Amte die Verpflichtung gegen den Staat übernommen, Dogma und Disziplin der katholischen Kirche zu verkünden. Vernachlässigt oder verletzt er diese Pflicht, indem er nicht dieses Dogma und diese Disziplin, sondern Anderes, Entgegengesetztes lehrt, so vergeht er sich nicht allein gegen seine Kirche, sondern auch gegen seine Regierung; er thut nicht dasjenige, um wessentwillen ihm der Lehrstuhl überlassen, sein Gehalt ausgezahlt wird; und wenn er, an seine Pflicht gemahnt, der Mahnung nicht achtet und fortfährt, eine Lehre zu verbreiten, welche derjenigen widerspricht, zu deren Verbreitung ihn der Staat angestellt hat, so handelt er widerspenstig gegen diesen, und Niemand, der nicht will, daß ein Beamter seine Amtspflichten ungestraft hartnäckig übertreten dürfe, wird alsdann der Regierung das Recht abstreiten, solchen Widersetzlichkeiten durch Entfernung vom Lehrstuhl ein Ende zu machen."

Wenn ich Ihnen meine Meinung über diese lange Stelle mittheilen soll: so will es mir dünken, Sie hätten gar nicht nöthig gehabt, mit dieser Stelle den Anfang zu machen. Denn was kann überflüssiger sein, als die ganze Stelle, welche Sie hier niedergeschrieben haben? Mir wenigstens kommt die ganze Exposition so überflüssig vor, als wenn man mir durch eine lange Rede beweisen wollte, das Quecksilber verfliege über dem Feuer oder der Regen mache naß und das Feuer brenne. Denn tritt der Fall wirklich ein, den Sie hier bezeichnet haben: so darf die Staatsbehörde, welche der katholischen

Kirche Schutz gewährt, nicht nur einen Lehrer der katholischen Theologie entfernen, sonden sie muß ihn entfernen, wenn sie nicht ihre Pflicht und die Rechte der katholischen Kirche verletzen will. Ein solcher Lehrer der Theologie müßte aber, wenn er einigermaßen die Pflichten der Sittenlehre und der Ehre achtete, es nicht anstehen lassen, bis die Staatsbehörde ihn entfernte, sondern er müßte ihr zuvorkommen und freiwillig von einem Posten abtreten, auf welchem er als Ehrenmann nicht mehr bleiben kann. Diese Pflicht tritt für ihn unabweisbar von dem Augenblicke an ein, wo er sich nicht mehr im Stande fühlt, die katholische Lehre vorzutragen. Wer aber dennoch auf diesem Posten bleiben wollte, der würde vollkommen so gesetzwidrig, vollkommen so schlecht handeln, als derjenige, welcher einen Lehrer der Theologie ungerechter Weise aus seinem Amte verdrängen wollte. Denn wie jeder Staatsbürger ein unantastbares Recht auf sein wohlerworbenes Vermögen hat: so hat jeder Professor der Theologie ein wohlerworbenes Recht auf sein Amt und die damit verbundene Wirksamkeit. Wer ihm sein Amt raubt, seine Wirksamkeit schmälert, der vergreift sich nicht blos an seinem Rechte; sondern auch an seiner Ehre, und ein solcher Angriff ist daher selbst strafbarer, als der auf das materielle Vermögen irgend eines Staatsbürgers.'

Aber wie soll es ausgemacht werden, daß ein Professor der katholischen Theologie Lehren vortrage, welche mit seiner Vokation im Widerspruche sind? Muß ein Professor von seinem Amte entfernt werden, wenn es einigen Uebelwollenden, wenn es seinen Feinden, wenn es irgend einer Partei, welche selbstsüchtige und strafbare Zwecke erstrebt, gelungen ist, denselben zu verdächtigen? Werden Sie, mein Herr! diese Ansicht zu der Ihrigen machen? Und wenn Sie dieselbe zu der Ihrigen machen, kann es Ihnen dann einen Augenblick entgehen, daß diese Ansicht jeden rechtschaffenen Mann für sein Eigenthum, für seine Ehre zittern machen muß? Kann ein rechtschaffener Mann ruhig zu Bette gehen, wenn diese Ansicht gelten soll? Denn wie viele Menschen sind so elend, daß sie keine, keine Feinde hätten, welche nicht fähig wären, während der Nacht Unkraut zwischen ihren Weizen zu säen! Sollten Sie kurzsichtig genug sein, um nicht einzusehen, welche Folgen diese Herrschaft der Kalumnie für den Staat selbst haben muß? Die Kalumnie wird, durch den Erfolg ermuthigt, immer kühner auftreten, auch die heiligsten Menschenrechte mit frevelhafter Hand antasten und unter die Füße bringen. Nein, ich halte Sie nicht für so kurzsichtig; vielmehr könnte man

glauben, daß Sie mit macchiavellistischer Schlauheit der Regierung einen Rath geben wollten, welcher dieser die größte Verlegenheit bereiten muß. Sie wissen es zu gut, daß nach Macchiavelli die Verläumdungen für die Republik wie für jeden andern Staat so verabscheuungswürdig sind, so gefährlich, daß man zur Unterdrückung derselben kein Mittel scheuen dürfe.

Die Herrschaft der Verläumdung würde aber nicht minder verderblich für die Kirche, als für den Staat selbst sein. Wird der Kalumnie das Schwerdt in die Hand gegeben, wer wird, um bei unserem Falle stehen zu bleiben, zuletzt einen Lehrstuhl besteigen wollen, um die katholische Lehre zu begründen und zu vertheidigen? Was aber wird aus der katholischen Theologie in Deutschland werden, wenn ihr die Waffen der Wissenschaft geraubt werden? Nein, dieser Weg ist der sicherste, die katholische Theologie in Deutschland ganz zu untergraben. Denn ist nicht eine einzige katholische Fakultät in Preußen unter dieser Voraussetzung im Stande, den Kern der gesammten katholisch-theologischen Wissenschaft in Deutschland aufzuzehren? Ein ausgezeichneter wissenschaftlicher Theologe ist eben so selten, als ein großer Feldherr. Die ausgezeichnetern Theologen werden vielleicht nicht unschwer für eine preußische Fakultät zu gewinnen sein, da sie immer von Neuem glauben werden, was ihren Vorgängern geschehen, werde ihnen nicht widerfahren. In wenigen Jahren aber wird sie die Kalumnie aufreiben, und die tüchtigsten Vertreter der katholischen Kirche Deutschlands werden ihrer Vertheidigung geraubt werden.

Wenn aber die Kalumnie nicht zur Richterin über Orthodoxie und Heterodoxie eines katholischen Professors aufgestellt werden soll: wer soll dann darüber erkennen? Der Staat? In dem Falle, welcher Ihren Artikel hervorgerufen, werden Ihre Freunde laut einstimmen, wenn der Staat sich dieses Richteramt beilegt; wenn er die Professoren ohne Weiteres entfernt. Sie haben in dieser Beziehung so laut und so im Stillen, so süß und so einschmeichelnd dem Staate zugesprochen, daß Ihre Wünsche ohne Zweifel schon erfüllt wären, wenn der Staat nicht einsichtiger wäre, als Sie und Ihre Freunde! Aber wechseln Sie einen Augenblick die Rolle, denken Sie einen Augenblick: der Staat habe Herrn Klee ohne Weiteres von seinem Lehrstuhle wegen seiner Lehre entfernt! Welches Geschrei über die Eingriffe des Staates in die Dogmen der katholischen Kirche! Aber Herr Klee ist nicht Professor der katholischen Theologie in Bonn, und nun ist Alles gegen diese

Professoren erlaubt, und wenn der Staat diese Professoren vogelfrei erklärt, so wird der ganze Chorus Ihrer Freunde rufen, der Staat sei in seinem Rechte, er handele lobenswürdig!

Die Versetzung des Professors Mack ist Gegenstand der lautesten Verhandlungen geworden. Ein öffentlicher Vertheidiger des Rechts schreibt: „In der That hat die Entfernung des Professors Mack von seinem Lehramte in den katholischen Landestheilen einen schlimmen Eindruck gemacht, vielfaches Mißtrauen und Besorgniß für die Lehrfreiheit der katholischen Kirche geweckt. Wohl mag es auch hier Einzelne geben, welche sie billigen: denn es fehlt bei uns nicht an Katholiken, die aus Eigennutz oder aus Bornirtheit an der gemeinsamen Sache zu Verräthern werden *)."

Hätte ich daran gezweifelt, daß es unter den Katholiken solche Männer gibt, wie sie in den letzten Zeilen der angeführten Stelle bezeichnet werden: so würde Ihr Artikel meine Zweifel gehoben haben. Die Absetzung eines katholischen Professors wird nie einen schlimmen Eindruck beim Volke machen, wenn die gesetzliche Untersuchung vorhergegangen. Wo dieses geschehen, wird Niemand mißbilligend sich äußern, denn daß Recht sein müsse, das gibt Jeder zu. Nur wenn Einer ohne Recht, ohne gesetzliche Form gestraft wird, da fühlt jeder Staatsbürger sich angegriffen.

Wenn aber dem Staate das Urtheil über die Orthodoxie der katholischen Lehre nicht zugestanden werden kann, so kann der Staat für sich einen Professor der Theologie auch um der bloßen Lehre willen nicht entfernen, er kann ihn für sich nur dann entfernen, wenn der Professor sich gegen den Staat selbst vergangen hat. Gegen die Professoren der Theologie zu Bonn liegt in dieser Beziehung nicht die entfernteste Klage vor. In der Schrift: die Wahrheit in der Hermes'schen Sache, wird ihnen von ihrem Vorgesetzten das günstigste Zeugniß gegeben und in der preußischen Staatsschrift wird ausdrücklich gesagt, daß man sie herabgewürdigt, daß einer derselben, der Prof. Achterfeldt, aufs härteste behandelt worden.

„Die Professoren der Theologie jeder Confession sind Staatsbeamte und Staatsdiener, und können ihre Rechte als solche nicht dadurch verlieren, daß sie Geistliche gewesen

*) S. Memorandum über die Entfernung des Prof. Dr Mack, von der rechtlichen Seite betrachtet. Ein Beitrag zur Erläuterung des würtembergischen Kirchenrechtes. Schaffhausen 1840. S. 46.

noch ehe sie Professoren waren *)." „Die Staatsregierung muß Gerechtigkeit üben gegen Jeden, wer es auch sei, den niedrigsten, wie den höchsten Geistlichen, und darf nicht Partei nehmen! Denn ein Anderes ist es nicht für eine Regierung, wenn sie einen Mann vom Amte entsetzt oder ihn auch nur in der Meinung fallen läßt, ohne ihm Raum zu seiner Vertheidigung gegeben zu haben! Soll die Regierung selbst als Klägerin gegen diese Professoren auftreten?. Aber eine Regierung kann heutzutage keinen Bettler anklagen, ohne daß sie seine Schuld klar und deutlich ausspricht, und kein Gerichtshof ihn verurtheilen, ohne seine Vertheidigung gehört zu haben. Wo soll die Regierung die Momente zu ihrer Anklage hernehmen? **)

Schämen Sie sich nicht, mein Herr, daß Sie als Katholik in öffentlichen Blättern, der Willkühr, der Verfolgungssucht das Wort geredet? Schämen Sie sich nicht, daß Sie Lehrern der Theologie, welche von ihrer geistlichen Behörde zum Lehramte berufen, mit ihrer Zustimmung und Approbation Jahre lang die katholische Lehre vorgetragen haben, daß Sie diese ohne Urtheil, ohne Spruch aus ihrem Posten herauswerfen wollen? Sind Sie Katholik, und Sie wollen Ihre Geistlichen nicht einmal einem Bettler gleichstellen, ja nicht einmal einem Straßenräuber, einem Mörder gleichstellen? Denn auch dem Mörder, auch dem Straßenräuber wird, wenn er sich selbst keinen Vertheidiger wählt, ein Vertheidiger von der Gerechtigkeitspflege beigegeben! „Und sie steinigten den Stephanus — und auf den Knieen liegend schrie er mit lauter Stimme und sprach: Herr! rechne ihnen dieses nicht zur Sünde, denn sie wissen nicht, was sie thun! ***)"

Nicht der Kalumnie, nicht der Willkür, nicht der Staatsregierung steht es zu, zu bestimmen, was in der katholischen Kirche orthodox oder heterodox sei, sondern dies zu bestimmen ist ein ganz anderer Weg da, und dieser Weg ist seit Jahrhunderten in dem kanonischen Rechte klar und bestimmt vorgezeichnet. Nach diesen Vorschriften ist der in Rede stehende Fall zu beurtheilen, und nach keinem andern, und Jedweder, wer er sein möge, geht über seine Befugnisse hinaus, welcher diese Vorschriften eigenmächtig überschreitet, er verletzt nicht

*) Die Wahrheit in der Hermes'schen Sache S. 38.
**) Daselbst S. 28.
***) Apostelg. 7, 58. und Luc. 23, 34.

mehr das Recht der einzelnen Personen, sondern er wird ein Frevler an den Rechten der Kirche überhaupt.

Man hat die Professoren der katholischen Theologie in Bonn der Heterodoxie verdächtigt und das, das ist Alles, was bis jetzt gegen sie geschehen ist. Wer aber ist nicht verdächtigt worden? Sind nicht die hervorragendsten Männer, welche im Laufe der Jahrhunderte die Kirche erleuchtet haben, der Heterodoxie bezüchtiget worden? Hat man nicht ganze christliche Gemeinden irre geführt und ihnen den Apostel Paulus als Irrlehrer verdächtigt? Ist nicht selbst der Heiland als Verführer des Volks verdächtigt worden?

Was ist also Verdacht und wie reinigt man sich von demselben?

Verdacht ist das Urtheil aus einem objektiven Grunde, daß Jemand eines Verbrechens, rücksichtlich der Häresie, schuldig sei. Das ganze Gewicht des Verdachtes hängt also von dem Grunde ab, worauf derselbe beruht; und von der Art und Weise, wie das Urtheil selbst gewonnen wird. Manche kommen durch Verläumdung bei denen in Verdacht, die sie nicht näher kennen. Si nominatio sola sufficit, multi damnandi sunt innocentes, quia saepe falso in quoquam crimina notantur. Aber was gibt denn die Kirche auf einen solchen Verdacht? Sehr wenig; denn auf den Grund eines solchen Verdachtes kann rechtlicher Weise nicht einmal eine Inquisition unmittelbar gegen den Verdächtigten eingeleitet werden, sondern höchstens eine allgemeine, ob eine Thatsache, welche zu dem nachtheiligen Urtheile berechtige, gegeben sei. Wäre dieses anders, so würde die Welt nicht Inquisitoren und Richter genug aufbringen können, indem es im Verhältnisse nur sehr wenige Menschen gibt, gegen die nicht irgend einmal in ihrem Leben ein Verdacht erhoben worden. Ist jene Thatsache, worauf der Verdacht beruht, konstatirt, ist zugleich konstatirt, daß dieselbe den Verdacht begründe, erst dann kann gegen den Verdächtigen inquirirt werden. Diese Inquisition erstreckt sich aber nicht allein darauf, ob jene Thatsache von dem Verdächtigten selbst gesetzt sei, sondern auch darauf, ob sie wirklich auf Häresie schließen lasse. Jemand pflegt mit einem Häretiker Umgang. Der Argwöhnische, der Böswillige wird diese Thatsache mißdeuten, er wird ihn, dieses Umganges willen, selbst in den Verdacht der Häresie ziehen, und dennoch ist diese Deutung schlechthin willkürlich. Denn was ist klarer, als daß dieser Umgang ein ganz anderes Ziel haben könne? Zogen die Pharisäer nicht eben solche Schlüsse aus dem Umgange des Herrn mit den Zöllnern und Sündern?

Hat sich bei der Untersuchung die Thatsache, als wirklich von dem Verdächtigen ausgegangen, und in ihrem juristischen Werthe ergeben, dann erst ist der Verdacht vorhanden. Diese Untersuchung ist aber nicht den Verläumdern und öffentlichen Verdächtigern übergeben, sondern sie muß ehrlich (integritate), ordnungsmäßig und von den dazu bestellten und vereideten Richtern vorgenommen und rechtmäßig (ordine iudiciario) geführt werden, nicht extraordinario usurpato iudicio, sed potius ex lege Dei secundum *ordinem ecclesiae*, wie der h. Augustinus sagt. Dieser so begründete und gerichtlich erkannte Verdacht ist der einzige, in Beziehung auf den im kanonischen Rechte von einer Reinigung die Rede sein kann. Auf einem bloßen Verdachte aber bestraft die Kirche überhaupt und insbesondere Niemanden als Ketzer. Noluit enim, heißt es in c. 18. §. 2. C. 2. q. 1. nach dem h. Augustin: hominem ab homine iudicari ex arbitrio *suspicionis* vel etiam extraordinario usurpato iudicio, sed potius ex lege Dei secundum ordinem ecclesiae, sive ultro confessum, sive accusatum atque convictum. Es wird beigefügt: Alioquin illud cur dixit: si quis frater nominatur aut fornicator aut idolis serviens etc. nisi quia *eam nominationem* intelligi voluit, quae fit in quenquam, cum sententia *ordine iudiciario atque integritate* profertur? Nam si *nominatio* sola sufficit, multi damnandi sunt innocentes, quia *saepe* falso in quoquam crimina nominantur. Diesen allgemeinen Grundsatz hat Innocenz III. in c. 14. X. de praesumpt. (2, 23.) auch auf die der Häresie Beschuldigten zur Anwendung gebracht und erklärt: cum propter solam *suspicionem* quamvis vehementem nolumus illum de tam gravi crimine condemnari. Wenn aber Jemand auf bloßen Verdacht hin nicht verurtheilt werden darf, so darf er gewiß auch nicht gestraft werden, und am wenigsten von der Staatsbehörde, deren nächste Pflicht es ist, Jedem in seinem Rechte und gegen Unrecht zu schützen, mag der Angriff auf das Recht ausgehen, von wem er wolle.

„Verdammt niemals einen Menschen zur Schuld und zur Strafe, ohne ihn auch darüber vernommen zu haben, wenn schon der Ankläger ein Heiliger wäre. Sonst werdet ihr euch übel verstoßen und unheilbare Wunden vielen Anderen versetzen," sagt der h. Franz von Assisi *).

*) S. Sailers Erinnerungen S. 338.

Wo jener gesetzlich ermittelte Verdacht vorhanden ist, da muß der Verdächtige sich reinigen. Diese Reinigung muß aber die gesetzmäßige und insbesondere die kanonische sein. Dem Verdächtigen muß es möglich gemacht werden, sich gegen den Verdacht zu reinigen. Man darf ihn daher nicht abweisen, wenn er sich reinigen will, man muß ihm die Thatsache und den bestimmten Punkt, wodurch und warum er verdächtig sein soll, bekannt machen; man darf ihm auch die Reinigung nicht unmöglich machen, weil die Forderung der Art der Reinigung entweder gesetzwidrig oder in ihrem Inhalte selbst unsittlich und heterodox ist. Diese Reinigung ist keine andere als die durch den Eid und die Eideshelfer. Wer diese nicht leisten kann, weil es ihm, alles Uebrige als gesetzmäßig vorausgesetzt, sein Gewissen verbietet, und weil er keine Freunde vorführen kann, die ihn für schuldlos halten, der ist strafbar, und es unterliegt keinem Zweifel, daß, in diesem Falle, die Staatsbehörde die Pflicht hat, einen solchen Professor der Theologie sofort zu entfernen. So lange aber dieser gesetzliche Weg nicht eingeschlagen und bis zu seinem Ausgange eingehalten worden, muß die Staatsbehörde den Professor in seinem Rechte schützen, sie muß ihn halten, es mag daraus folgen, was da wolle. Denn die Staatsbehörde verletzt ihre Pflicht, sobald sie zugiebt, daß auch der Allergeringste im Staate, daß der Bettler in seinem Rechte gekränkt werde, und jeder Unterthan muß um sein Recht besorgt sein, wenn es auch in einem einzigen Falle nicht vertheidigt wird. Alles, was von einer feindlichen Parthei außer dem rechtlichen Wege geschieht, ist Willkühr, Unrecht, und unter welchem Namen es auch auftreten und in welche Formen es sich hüllen mag, es ist im Widerspruche mit dem Geiste und mit der Verfassung der Kirche, und eben die Kirche, die man zu schützen vorgiebt, muß dies Thun verdammen.

Die Kirche hat von jeher nicht bloß den Verdächtigen, sondern den gerichtlich überwiesenen Irrlehrer mit Schonung, mit Entgegenkommen behandelt. Man denke nur an Felix, an Berengar, um von vielen Andern zu schweigen. Obgleich über ihre Lehren abgeurtheilt, obgleich sie dieselben abgeschworen, hat man sie immer wieder von Neuem gehört, ihnen immer wieder die Mittel sich zu reinigen dargeboten. Und wie hätte es anders sein können? Wie hätte das Beispiel von dem guten Hirten, welcher 99 Schaafe verläßt, um das Eine, das in die Irre gegangen, aufzusuchen und auf seinen Schultern wieder zur Heerde zu tragen, ohne allen Eindruck auf die Gemüther der Kirchenobern bleiben können? Euer Verfahren aber zeigt

daß es nicht der Geist des Christenthums ist, der in Euch wirkt, sondern daß es ein anderer Geist ist, der sich in die Gestalt des Lichtes hüllt, um die herauszutreiben, welche diesem Geiste der Finsterniß, der Irrlehre, des Hasses, der Verfolgung, der Lüge, des blinden Eifers, Obstand leisten.

Sind Sie Ihrer Sache gewiß, wohlan, treten Sie als Accusator gegen die Beschuldigten auf! Treten Sie hervor mit Ihrem Namen, damit es klar werde, ob Sie als Kläger vom Gesetze zugelassen werden! *) Warum zögern Sie mit der inscriptio in crimen? **) Sind Sie Ihrer Sache gewiß: so haben Sie ja die poena talionis nicht zu befürchten! ***) Sie können dann ja der frohen Erwartung sich hingeben, daß Sie Ihren Zweck erreichen werden, und auf einem ehrenhaften Wege erreichen!

Wie lange
betrübt ihr meine Seele
und peinigt mich mit Reden?
Schon zehn Mal
schmäht ihr mich,
schamlos
rechthaberisch gegen mich.
— —
Wollt ihr mit Wahrheit
über mich groß herfahren,
so überweist mich
meiner Schande!
Sieh, ruf' ich: Gewalt! —
keine Antwort,
schrei' ich, —
kein Gericht! Hiob K. 19.

Die katholischen Professoren der Theologie zu Bonn sind überdies verfassungsmäßig gegen Mißhandlungen dieser Art gesichert; denn es ist festgesetzt: 1) daß bei Verdacht oder Klage eine gemischte Commission die Thatsache untersuchen und 2) über die quaestio iuris das Gutachten einer andern Universität eingezogen werden solle †).

Sie sehen hieraus, daß die Professoren in Bonn, so lange

*) C. 4. c. II. q. 1.
**) C. 4. c. II. q. 8.
***) C. 2. c. VI. q. 5.
†) Vgl. damit das Bairische Recht, und das Preußische bei Bielitz.

das Kirchenrecht in Preußen gilt, sehr sicher stehen, und daß Sie ganz andre Dinge vorbringen müssen, um sie aus ihrem Posten zu verdrängen.

Vergleiche ich aber mit diesem gesetzlichen Wege Ihre Angaben, so finde ich, daß Sie, statt die Kirche zu schützen, ihre Institutionen durchbrechen und der Häresie Thür und Thor öffnen. Sie schreiben: „die Widersetzlichkeiten treten aber alle Mal da ein, wo der römische Stuhl, resp. ein Bischof oder ein Koadjutor, dem die Regierung die Befugniß einräumt, die Bildung des Klerus zu ordnen oder über die Reinheit der kirchlichen Lehre überhaupt zu wachen, entscheidet, daß die Lehrweise eines Lehrers nicht die echte und rechte ist, und dieser sich den Anordnungen des kirchlichen Oberhauptes nicht fügen will, somit den Bestimmungen der geistlichen und weltlichen Behörden gleich beharrlich entgegen handelt."

Jawohl entscheidet! Aber wo ist denn bis jetzt eine Entscheidung in unserm Falle vorhanden? Nirgendwo. Eine Entscheidung, welche nicht im gesetzlichen Wege zu Stande käme, ist keine Entscheidung! Der Bischof ist so gut an die Gesetze der Kirche gebunden, wie der Geringste unter den Gläubigen, ja er ist, des Beispiels wegen, in einem weit höhern Grade daran gebunden. Aber auch dann, wenn die Entscheidung im gesetzlichen Wege erfolgt ist, ist der von ihm Verurtheilte dennoch nicht unbedingt verpflichtet, sich der Entscheidung zu unterwerfen: sondern er kann, um von dem Recursus ad principem nicht zu reden, bei einer höhern Instanz Appellation einlegen. Es hat sehr viele Bischöfe: Nestorius, Beryllus von Bostra, Lucifer v. Cagliari, Elipandus gegeben, welche Stifter von Häresien, respective Schismen waren. Ist nun der Lehrer der Theologie verpflichtet, sich einer solchen Entscheidung unbedingt zu unterwerfen: so ist er auch verpflichtet, die Häresie anzunehmen. Wie, wenn der Fall wiederkehrte, den die Erzdiözese Köln in ihrem Erzbischofe Hermann von Wied gesehen hat? Wären die Professoren der Theologie zu Bonn unbedingt verpflichtet, sich seinen Entscheidungen zu unterwerfen? Und wenn die Preußische Staatsregierung verpflichtet wäre, solche Professoren der Theologie sofort zu entfernen und dem Erzbischofe willfahrende Lehrer zu berufen? Sehen Sie, wohin ihre Theorie führt? Sehen Sie, daß Sie die Kirche verrathen, um einen so wenig löblichen Zweck zu erreichen, als der Ihrige und der Ihrer Freunde es ist? Lesen Sie das Werk des jetzt regierenden Papstes Gregors XVI. um sich von der Falschheit Ihrer Doktrin zu überzeugen.

Ich habe bereits oben gesagt, daß Ihre Freunde der Preußischen Regierung jedes Recht zuerkennen, wenn es nur gilt, die sogenannten Hermesianer in ihren Rechten zu kränken; daß sie über Eingriffe schreien, wo dieselbe Euren ungerechten Anforderungen nicht sofort entspricht. Erlauben Sie mir, daß ich Ihnen über diesen Punkt die Ansichten eines großen Mannes mittheile.

Bossuet schreibt in seiner Politique tirée de l'écriture sainte Lib. VII. Art. IV.

„Die falsche Politik betrachtet die Angelegenheiten der Religion mit Widerwillen, und man kümmert sich nicht um ihre Angelegenheiten, noch um die Verfolgungen derer, die nach derselben leben."

„Es gibt nichts Seltsameres als das Urtheil der Staatsmänner und der Politiker über die Angelegenheiten der Religion."

„Die meisten behandeln sie als Bagatelle und eitle Spitzfindigkeiten. Die Juden führten den h. Paulus mit einem hartnäckigen Hasse vor den Richterstuhl des Statthalters Gallio und sprachen: „„dieser beredet die Menschen, Gott wider das Gesetz zu verehren."" Sie glaubten durch eine so ernste und schwere Anklage seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen zu haben. Aber Paulus hatte kaum den Mund geöffnet: so sprach Gallio zu den Juden: „„Wenn es irgend ein Unrecht oder eine arge Schandthat wäre, ihr Männer, Juden, so würde ich euch anhören von Rechtswegen: da es sich aber um Worte und Namen und euer Gesetz handelt, so möget ihr selbst urtheilen: darüber will ich nicht Richter sein."" Er sagte nicht, sie sind mir zu hoch und gehen über meine Einsicht, sondern das seien nur Wortzänkereien und unnütze Spitzfindigkeiten."

„Die Juden, welche sahen, daß dieser Richter sich so wenig um ihre Klagen kümmerte, und daß er den h. Paulus und seinen Begleiter ihrer Willkühr zu überlassen schien „„warfen sich alle auf den Sosthenes und schlugen ihn"" ohne irgend eine Rücksicht vor einer so hohen Behörde. „„Und Gallion nahm sich alles dessen nicht an."" Alles schien ihm Kleinigkeiten in diesen religösen Streitigkeiten, und eine unbesonnene Hitze, solcher Leute, die sich thörichte Dinge in den Kopf gesetzt hätten."

Wenn die Preußische Regierung den Insinuationen Ihrer Freunde glaubt, so nimmt sie sich das Verfahren des Gallio zum Muster, sie kümmert sich gar nicht um diese religiösen Streitigkeiten, und auch dann, wenn die Ankläger kommen, sich über die Professoren in Bonn herwerfen und sie schlagen, „so nimmt sich die Regierung alles dessen nicht an." Und

sie wird dessenthalben von Euch gelobt werden, weil sie sich nicht in religiöse Fragen einmischt! Und hat man die Professoren von Bonn fortgejagt, so wirft sich der wüthende Haufe auf Andere, und schlägt sie, und die Preußische Regierung „nimmt sich alles dessen nicht an!" und endlich werden die Katholiken alle aus Preußen herausgejagt, und „nimmt sich die Regierung alles dessen nicht an." — — —

König Agrippa und die Königin Berenice wollten den Apostel Paulus einmal gerne sprechen hören. Der Gouverneur Festus beeilte sich, den erlauchten Personen dieses Vergnügen zu verschaffen. Paulus ward vorgeführt und redete vor Agrippa. Festus aber sprach, da er sich so verantwortete, mit lauter Stimme: du bist von Sinnen Paulus! das viele Wissen macht dich unsinnig! *) „Die Juden, welche von Jerusalem gekommen waren, traten rings um ihn (den h. Paulus) her und brachten viele und schwere Anklagen vor, die sie nicht beweisen konnten, weil Paulus sich verantwortete **)." Festus aber, vor dem Paulus verklagt war, fand keine Schuld an ihm, um ihn zu verurtheilen.

„Indessen nahm dieser billige Mann," sagt Bossuet, „welcher den Paulus nicht verdammen wollte, keinen Anstand, ihn seinen Feinden zu überliefern. Denn statt ihn zu Cäsaräa zu richten, entschloß er sich, ihn nach Jerusalem führen zu lassen, um den Juden einen Gefallen zu thun, welche ein Komplott gebildet hatten, um Paulus zu tödten, entweder unter Wegs oder in Jerusalem selbst, wo das ganze Volk auf ihrer Seite war. Dadurch wurde der h. Paulus gezwungen, dem Festus zu sagen: „Ich stehe vor dem Richterstuhle des Kaisers, da muß ich gerichtet werden, den Juden habe ich kein Leid gethan, wie du besser weißt."

In der Apostelgeschichte und bei Bossuet stehen noch viel mehre derartige Bemerkungen; ich will Sie aber nicht länger damit hinhalten, sondern Sie ganz sich selbst überlassen, damit Sie diesen Festus bewundern können. Sie und Ihre Freunde werden es tief empfinden, daß dieser Festus achtzehn hundert Jahre zu frühe das Licht der Welt erblickt hat. Denn dieser Festus wäre ganz der Mann, dem man das Schicksal der Bonner Professoren der katholischen Theologie und der Domherren zu Köln in die Hände legen müßte. Dieser Festus würde sich in religiöse Fragen nicht einmischen, würde ganz nach Ihren

*) Apostelg. 25.
**) Apostelg. 26.

Erwartungen handeln. Doch müßte er keine Appellation an den Kaiser annehmen, sondern Paulus ganz damit abweisen, er müßte auch seine Ansicht aufgeben, die er den Juden gegenüber aussprach: „Es ist der Römer Sitte, nicht einen Menschen zu verurtheilen, ehe der Beklagte die Kläger vor sich gehabt und Raum erhalten habe, sich zu vertheidigen und von der Beschuldigung zu reinigen *). Und Sie, mein Herr! würden ihm die Gefälligkeit erweisen, durch einen Artikel in der Coblenzer Zeitung seinem guten Willen zu Hülfe zu kommen, und Sie würden die betreffende Sitte der Römer so verdunkeln, wie sie die Vorschriften des kanonischen Rechts verdunkelt haben!

Aber was werden Sie jetzt, da dieser Festus nicht da ist, von dem Apostel Paulus sagen, der an den Kaiser, an den römischen Kaiser, an einen heidnischen Kaiser appellirt, um von ihm in seinem Rechte gegen die religiöse Verfolgung der Juden geschützt zu werden? Ist es nicht traurig, daß grade ein so angesehener Apostel allen nachfolgenden Zeiten ein so übles Beispiel gegeben, daß er sich den Händen der Juden nicht überliefert hat, daß er sich nicht von ihnen hat umbringen lassen? Was bleibt Ihnen übrig, als sich an Herrn Strauß zu wenden, damit er diese fatalen Angaben als Mährchen erklärt!

Ich müßte mich nun noch insbesondere auf eine Prüfung Ihrer Räsonnements über das Domkapitel in Köln einlassen. Allein ich halte das für unnöthig, und die Versicherung für hinlänglich, daß Alles, was Sie über diesen Punkt sagen, durchaus vag und unbestimmt ist, und nichts als Ihren Wunsch verräth, die gedachten Domherren aus ihrem Posten herauszuwerfen. Wenn Sie aber fast drohend hinzufügen, daß das Oberhaupt der Kirche in manchen Fällen es für zweckmäßig erachten könnte, einen kanonischen Prozeß einzuleiten, zu dessen Verhütung ebenfalls die Diener der Kirche ihre Stellen freiwillig niederzulegen bereit sein dürften, so entsteht in mir ein unnennbares Gefühl der Zufriedenheit, daß Sie einen solchen Prozeß nicht einzuleiten und zu führen haben. Wer eine gerechte Sache hat, wer sich derselben bewußt ist, der fürchtet sich vor keinem Prozesse. Muß er aber dennoch fürchten, wehe dann denen, welche den Prozeß leiten! Es steht aber um so weniger zu befürchten, daß das Recht eines der Domkapitularen zu Köln gekränkt werde, da in dem feierlichen Aktenstücke über die Beilegung der Kölner Zerwürfnisse von der Preußischen

*) Apostelg. 25, 17.

Regierung noch unter dem 11. Januar dieses Jahres öffentlich erklärt worden ist: „das Metropolitan-Kapitel zu Köln habe stets eine treue Fürsorge für das Wohl der Diözese bewiesen."

Sie werden nach diesen Bemerkungen ohne Zweifel glauben und auch sagen, die Professoren der katholischen Theologie in Bonn legten einen sehr großen Werth auf die Beibehaltung ihrer Stellen. Ich kann Sie das Gegentheil versichern. Das werden Sie freilich nicht begreifen, aber darauf kommt es auch nicht an. Genug, wenn die es verstehen, welche ein Gewissen, welche Sinn für Recht, welche Abscheu vor der Verfolgung und Ehrfurcht vor dem Gesetze haben. Diese Eigenschaften zu erlangen, lassen Sie sich angelegen sein, das wird Ihnen größere Zufriedenheit, größere Ehre vor Gott und Menschen bringen, als wenn Sie sich in Dinge einmischen, die zu beurtheilen Sie weder Kenntnisse noch Unpartheilichkeit genug haben.

Leben Sie wohl!

Erklärung.

Der ungenannte Verfasser des Sendschreibens an Herrn Dr. Rheinwald, hat erst jetzt eine Erwiderung auf meine Erklärung in der A. A. Zeitung vom 4. Juli v. J., die „Personen und Zustände" betreffend, in die No. 17 der Höninghausischen Kirchenzeitung einrücken lassen. Um sich wegen seiner frühern falschen und ehrenrührigen Angaben zu rechtfertigen, schreibt mir der bezeichnete Ungenannte jetzt ohne alle Umstände einen Artikel in der L. A. Z. zu, der auch nicht das entfernteste Merkmal an sich trägt, daß er von mir herrühre, der mir in allen Beziehungen durchaus fremd, und zwar so fremd ist, daß ich es erst jetzt erfahren habe, daß derselbe in d. L. A. Z. abgedruckt ist. Auf weitere Erörterungen kann ich mich einem anonymen und solchen Gegner gegenüber nicht einlassen.

Bonn im März 1842.

Dr. Braun.

Christliche Wohlthätigkeits-Anstalten.

Aus dem Französischen des Herr Moran Christophe.

I. Artikel.

Es ist eine Thatsache der Geschichte, die das Christenthum keinesweges zu leugnen braucht, daß seit der Aufhebung der Sklaverei die Zahl der Armen und der Bettler übermäßig und auf eine, den heidnischen Völkern unbekannte Weise, zugenommen hat.

Das Christenthum, welches einer ungeheuern Anzahl Menschen aus den niedrigsten Volksklassen die Freiheit gab, schuf daher eine unzählige Menge von Armen, Bettlern und Hülfsbedürftigen [1]). Indessen gab das Christenthum nicht auf einmal ohne Vorbereitung den Sklaven die Freiheit. Es predigte den Sklaven selbst weniger die Freiheit, sondern empfahl mehr die Freilassung derselben den Herren. Es sagt nicht zu den Sklaven: „Alle Menschen sind gleich, eure Herren sind Tyrannen, werfet euer Joch ab und empört euch, ihr seid frei.“ Sondern es sagt zu den Herren: „Alle Menschen sind Söhne desselben Vaters, der im Himmel ist, gebet euren Sklaven, die eure Brüder sind, die Freiheit; Gott gab euch den Reichthum und die Freiheit unter dieser Bedingung.“ Auf die Art wurden in einzelnen Fällen, vor wie nach Jesus Christus, die Freilassungen einzeln fortgesetzt.

Die Freilassung wurde aber nach der Einführung des Christenthums häufiger und constanter. Die Civilisation der Alten hatte in vier tausend Jahren nicht so viele Freigelassene gemacht, daß dadurch die Gesellschaft beengt oder gedrückt worden wäre; während daß in weniger als drei Jahrhunderten sie mit solchem Enthusiasmus und ohne politische Vorschauung zunahm, daß, man muß es sagen, diese arme Leute zu früh, mitten in eine verderbte und eigennützige Welt geworfen, sich selbst überlassen wurden. Sie hatten noch keine Erfahrung, und stürzten sich so durch ihre Unwissenheit in das fürchterlichste Elend [2]).

Es war jedoch nicht in den ersten Zeiten des Christenthums, wo die Nächstenliebe Hospitäler und Hospitien für die Hülfsbedürftigen gründete. In der ersten Kirche waren die Häuser aller Christen ihren Brüdern offen. Sie theilten unter sich nach Maaßgabe des Besitzes und des Bedürfnisses. Es gab noch keine Hospitien, weil es noch keine Armen gab [3]). Divide-

batur singulis prout cuique opus erat, neque quisquam inter illos egenus erat [4]). Selbst in den langen Jahrhunderten der Verfolgung hatte das Christenthum keine Mittel, seine Armen zu unterstützen, als freiwillige Beiträge. Aber diese Einrichtung war so beschaffen, daß sie völlig für alle Bedürfnisse ausreichte.

Um diesen Schatz der christlichen Nächstenliebe zu pflegen, ging die erste Kirche so weit, daß sie ihre Gläubigen dahin vermochte, ihre Güter zu verkaufen, und den Erlös zu den Füßen der Apostel niederzulegen. Dies thaten die meisten unter ihnen.

Der h. Paulus schrieb den Corinthern und empfahl ihnen, jeden Sonntag Kollekten oder Almosensammlungen zu halten, um den Armen beizustehen, dasselbe hatte er auch den Kirchen von Galatien vorgeschrieben.

Der h. Justinus erzählt, daß alle Gläubigen aus der Stadt und von dem Lande sich am Sonntage versammelten, um die Feier der h. Geheimnisse zu begehen; daß nach dem Gebete Jeder ein Almosen nach seinem Willen und nach seinem Vermögen gäbe, daß man den Ertrag dem Vorstand, d. i. dem Bischofe, übergebe, damit dieser ihn unter die Armen, die Witwen und die Hülfsbedürftigen vertheile u. s. w. Dieser Gebrauch wurde zur Zeit des h. Hieronymus beobachtet; der Gebrauch des Almosensammelns, welches in jeder Pfarre unter der sonntäglichen Messe geschieht, schreibt sich von jener Zeit her.

Jede Kirche bildete so eine Hülfskasse zur Unterstützung der Armen. Die römische Kirche ernährte gegen das Jahr 250 154 Geistliche und mehr als 1500 Arme. Seit ihrer Stiftung und so lange die Verfolgung dauerte, bemühte sie sich, bedeutenden Zuschuß den Armen in der Provinz, und den zu den Bergwerken verurtheilten Bekennern zukommen zu lassen. Diese gemeinschaftlichen Kirchengüter bestanden in den ersten drei Jahrhunderten größtentheils in Mobilien, in Mundvorrath, in Kleidern, in baarem Gelde. Sie wurden bloß aus freiwilligen Gaben der Gläubigen zusammengebracht, denn es war nichts vorgeschrieben, Niemand war gezwungen zu diesen Gaben [5]).

Man empfahl es nichts desto weniger als eine religiöse Pflicht, die Erstlinge und den Zehnten von den Früchten und dem Viehe zum Unterhalte der Priester und der Armen zu geben [6]).

Nach den Zeiten der Verfolgung besaßen die Kirchen Immobilien. Dieses ist aus einem Edikte des Constantinus und des Licinius vom Jahre 313 klar [7]).

Die Diakonen hatten die Sorge für diese Immobilien. Es war ihr Amt, Alles, was zum gemeinschaftlichen Kirchengute geopfert wurde, in Empfang zu nehmen, es gut zurück zu legen, sicher zu bewahren und es nach den Vorschriften des Bischofes zu vertheilen. Die Diakonen mußten dem Bischofe über die Hülfsbedürftigkeit jedes Einzelnen berichten, und hiernach gab der Bischof seine Anweisungen. Es gehörte demnach zu ihrer Pflicht, sich nach den Umständen der Hülfsbedürftigen zu erkundigen, und zu diesem Ende genaue Verzeichnisse, sowohl über die Priester, als über die Jungfrauen, Witwen, Waisen, und alle andere Arme, die die Kirche ernährte, zu halten [8]).

Die Diakonen mußten auch diejenigen, die sich nen anmeldeten, prüfen, und über die Aufführung derjenigen, die schon Almosen erhielten, wachen, um zu sehen, ob sie des Beistandes der Kirche auch würdig wären. Sie mußten für die Beherbergung sorgen, um zu sehen, von wem und in welcher Weise sie frei gehalten werden sollten. Die Laien wandten sich auch in Allem, was sie dem Bischofe vortragen wollten, an sie, dem sie sich nur selten aus Achtung vor seiner hohen Stellung und aus Furcht, ihn zu belästigen, näherten [9]).

In jedem Stadtviertel von Rom, war ein Ort, den man Diakonia, eine Art Almosenbüreau, nannte. Ein Diakon residirte hier, und empfing zu diesem Zwecke eine gewisse Summe, über welche er Rechnung ablegen mußte. Man liest in den Akten der Apostel, daß in dieser Epoche der Zufluß der Armen und der Zuwachs von neuen Jüngern einige Unordnungen hervorgebracht haben, wodurch man sich veranlaßt sah, sieben Diakonen zu wählen, welche den Armen bei Tische aufwarteten. Ministrare mensae. Denn, sagt die h. Schrift, es wäre nicht recht, wenn die Apostel das Wort Gottes verließen, und sich den Sorgen für das Zeitliche hingäben [10]).

Die Diakonen wurden in ihren mühsamen Amtsverrichtungen durch Diakonissen unterstützt. Man wählte zu Diakonissen die älteren Witwen, Witwen von etwa sechzig Jahren. Später wurde dieses Alter bis auf vierzig Jahre heruntergesetzt, aber man wählte immer die weisesten und in den verschiedenen Uebungen der Nächstenliebe erfahrnen Witwen aus. Zuweilen übertrug man dieses Amt auch Jungfrauen; auch sie nannte man dann Witwen. Ihr Dienst bestand darin, daß sie alle Personen ihres Geschlechtes, deren Krankheit, Armuth oder sonstiges Elend sie der Sorge der Kirche empfahlen, besuchten, und Hülfe leisteten. Sie besuchten und standen auch den Gefangenen, vorzüglich der Märtyrern, bei; sie waren bestellt, die

Armen zu nähren, die Fremden zu bedienen, die Todten zu begraben, und überhaupt, alle Werke der Barmherzigkeit zu üben [11]. Die Diakonissen erhielten die Händeauflegung, und gehörten zur Geistlichkeit, weil sie in Ansehung der Kranken einen Theil der Amtsverrichtungen der Diakonen übten [12]. Unglücklicherweise kam an die Stelle dieser bewundernswürdigen Einrichtung der Diakonen und Diakonissen eine andere, welche sie nicht ersetzen konnte.

Wir sehen in der That, wenn wir die verschiedenen Phasen, welche das Christenthum durchlaufen hat, verfolgen, daß nachdem die Verfolgungen aufhörten und die Kirche frei wurde, die Nächstenliebe anfing, Wohlthätigkeit zu werden, und sich bemühte, den Armen anders als durch einfache Almosen und einfache Unterstützung in ihren Häusern zu Hülfe zu kommen. Sie dachte nämlich daran, sie in gemeinschaftliche Wohnungen zu bringen und sie gemeinschaftlich zu nähren. Es ist diese Weise viel vortheilhafter für die Armen, sagt der h. Gregor [13] und ich kann hinzusetzen, sie ist viel gemächlicher für sie (die Nächstenliebe), und stimmt überhaupt sehr wenig mit der christlichen Nächstenliebe der ersten Zeit. Als die Nächstenliebe anfing zu erkalten, sagt der h. Johannes Chrosostomus, fühlte man die Nothwendigkeit, öffentliche Zufluchtsörter einzurichten. Man mußte damals wohl durch gemeinsame Einrichtungen Fürsorge treffen, da die individuelle Wohlthätigkeit nicht mehr ausreichte, und in der Dauerhaftigkeit dieser Institute jene Nützlichkeit und Fortdauer suchen, welche der Wohlthätigkeit der Einzelnen abging [14].

Es war also nicht die Nächstenliebe, welche die Hospitien und Hospitäler schuf, sondern es war der Mangel an Nächstenliebe, oder, wie wir es heut zu Tage nennen, Egoismus.

Aber dieser Egoismus behielt lange die Züge seiner Mutter, und hörte nicht eher auf christlich zu sein, als bis die Nächstenliebe Philantropismus wurde.

1) Der Verfasser gebraucht einen durchaus unrichtigen Ausdruck, indem er sagt, daß das Christenthum Arme und Bettler geschaffen hätte; indem die Sklaven freigelassen wurden, entband das Christenthum ihre Herren nicht von der Pflicht einer christlichen Fürsorge, wozu die Nächstenliebe sie aufforderte. Nicht das Christenthum, sondern der Mangel dieser Fürsorge hat die vielen Armen und Bettler geschaffen. D.

2) Der Verfasser hätte hinzufügen müssen, daß die Sklaven schreckliche Leiden durch die Härte und Grausamkeit ihrer Herren zu erdulden hatten, von welchen die Armen und Bettler verschont blieben. Die Sklaven wurden der Hülfe der Nächstenliebe nicht theilhaftig. D.

3) Es gab damals noch keine Armen, weil die Häuser

der Christen allen Brüdern offen standen. Der Verfasser sieht demnach wohl, daß es ungenau ist, zu sagen, daß das Christenthum die Armen und die Bettler geschaffen habe. D.

4) Act. Apost. IV, 15, 35.
5) Tertull. Apol. c. 39. — Eus. VI. Hist. c. 43.
6) Origen. Hom. I, V, 17. In Ios.
7) Eus. Hist. X. c. 5.
8) Const. Apost. 3, c. 19.
9) Const. Apost. 2, c. 28.
10) Act. Apost. c. 6, v. 1 etc.
11) Epist. Paul.
12) Const. Apost. 6, c. 17.
13) Greg. I. IX. Epist. 24.
14) Sanct. Chrysost. in Matth. XXVII, 10. Homel. 85.

Hirtenbrief
des hochwürdigsten Bischofes von Geissel.

Köln, am 4. März. Der hochwürdigste Bischof, Herr Johann von Geissel, fuhr heute Morgen 10 Uhr, unter dem festlichen Geläute der Glocken, begleitet von den Herren Domkapitularen, General-Vikarius Dr. Iven und dem Königlichen Regierungs- und Schulrathe Dr. Schweitzer, nach dem Dome. An dem Portale desselben wurde der hochwürdigste Herr Bischof von dem versammelten Domkapitel empfangen und ins Kapitelzimmer geführt, woselbst die Mittheilungen der Breven und Urkunden über die Installation zu Protokoll genommen wurden. Um 12½ Uhr kehrte der Herr Bischof unter Glokkengeläute in den erzbischöflichen Pallast zurück. Unter demselben Datum haben Se. Bischöfliche Gnaden nachstehenden Hirtenbrief an alle Geistlichen und Gläubigen der Erzdiözese Köln gerichtet:

Johannes von Geissel, durch Gottes und des Apostolischen Stuhles Gnade Bischof von Speyer, Seiner Gnaden des hochwürdigsten Herrn Erzbischofes von Köln, Clemens August, Freiherrn Droste zu Vischering, Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge, Apostolischer Administrator des Erzbisthums Köln, Commenthur des Königlich-Baierischen Verdienstordens vom h. Michael, Ritter des Verdienstordens der Baierischen Krone und der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu München correspondirendes Mitglied, allen Geistlichen und Gläubigen der Erzdiözese Köln Gruß und Segen!

Unsere Hülfe ist im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat; darum sei sein Namen gepriesen von nun an bis in Ewigkeit [1]). Der Herr ist nahe Allen, die ihn in Wahrheit anrufen, denn er erhört das Gebet derer, die ihn fürchten, und macht sie selig. Seine Augen sind offen über den Gerechten, und seine Ohren hören auf ihre Bitten. Sie rufen zu ihm aus ihrer Trübsal mit bedrängtem Herzen und gebeugtem Geiste, aber der Herr ist ihnen zur Seite und erhört sie — er errettet sie aus allen ihren Betrübnissen [2]). Er redet Frieden über sein Volk; und vom Himmel herabblickend läßt er auf Erden die Milde und Wahrheit sich begegnen und Gerechtigkeit und Frieden den Bund schließen. Den Seinen wendet er sich zu, und gibt ihnen ein neues Leben, damit sein Volk sich in ihm erfreue. Aus der heiligen Stadt sendet er ihnen sein Heil, und auf einen Felsen stellt er ihre Füße, damit Viele es sehen und auf ihn hoffen [3]). Er schickt seine Boten aus, damit sie seine Güte predigen und sein Heil verkünden, und die freudige Botschaft seines Friedens [4]).

Ein solcher Bote des Heils und des Friedens vom Herrn erscheinen auch Wir unter Euch, geliebte Diözesanen des Erzbisthums Köln! Von Ihm berufen, der in die Welt kam, seinen Frieden zu verkünden Allen, die ihm nahen, und der da stark ist in den Schwachen, und gesendet von seinem Statthalter auf Erden, dem er die Obhut seiner Heerde anvertraut hat [5]), kommen Wir zu Euch, die frohe Botschaft Euch anzusagen, daß er sein Angesicht Euch zugewendet und Eure Gebete erhört hat mit väterlicher Erbarmung. Lange trauertet Ihr in tiefer Bekümmerniß, und schmerzlich bewegten sich Eure Herzen in bangen Besorgnissen. Ihr trauertet mit der weinenden Braut des Herrn; denn des Heiligthums hoher Priester war ferne, und seine segnende Stimme wurde nicht vernommen an der geweihten Stätte. Da hobet Ihr Eure Herzen empor zum guten Hirten, dem Bischof Eurer Seelen, der da zum Haupte gegeben ist über die ganze Kirche [6]); und standhaft im Glauben an Ihn, der versprochen hat, bei den Seinen zu bleiben bis an der Welt Ende, und unerschüttert in der Hoffnung des Evangeliums, das verkündet worden, schicktet Ihr inbrünstige Gebete zu Gott, daß es sein verlassenes Heiligthum in Gnaden ansehe und seine Braut tröste, die er mit seinem Blute sich erkauft hat [7]). Euer Glaube aber und Eure Treue wurden verkündet in der ganzen Welt, Euer Schmerz wurde mitempfunden unter allen Völkern am heiligen Leibe des Herrn [8]), und unter allen Zungen stiegen unaufhörlich Gebete mit den Eurigen vereint zum

Himmel, auf daß des Leibes Haupt Eure Betrübniß wende und Euer Schmerz in Freude verwandelt werde.

Und siehe, der Herr hat Euer Flehen und das Gebet Eurer katholischen Mitchristen erhört. Der barmherzige Gott, der die Herzen der Könige lenkt, wie Wasserbäche, und sie neiget, wohin er will [9]), hat die Seele eines weisen, milden und gerechten Königes bewegt, daß er gerührt wurde von Eurem Schmerze und Eure Trauer mitempfand. Vom Herrn der Heerschaaren zum Throne Seiner Väter berufen, wendete Er Seinen weisen Blick mit wohlwollender Obsorge auf Euer verlassenes Heiligthum; und Seine landesherrliche Gerechtigkeit wollte, daß Euer Hochaltar nicht ferner mehr vereinsamt stehe. Sein Königliches Herz öffnete sich den heißen Wünschen Seiner katholischen Unterthanen, und Seine Milde beschloß, in gemeinsamer Verhandlung mit dem Oberhaupte der heiligen Kirche den Frieden zurückzuführen. Und der Gott des Friedens segnete das schöne Werk. Sein Geist goß wechselseitiges Vertrauen in die versöhnlichen Herzen, und der Blick seiner Gnade von der Höhe bereitete den segensreichen Bund der Gerechtigkeit und des Friedens [10]). — Uns aber, seinem unwürdigen Diener, ertheilte er die Sendung, Euch die frohe Botschaft zu verkünden, und das hohe Gotteswerk fortan in Eurer Mitte zu pflegen und zu fördern in demselben Geiste der glaubensfesten Treue und der versöhnenden Liebe, in dem es so gnadenreich begonnen, zum Heile Eurer Seelen.

Und also hat es der Herr in seinem Rathschlusse geordnet:

Nachdem das Oberhaupt unsrer h. Kirche, Papst Gregor XVI., welchen Gott zu seinem Statthalter und Obersten Hirten auf dem Stuhle des h. Petrus bestellt hat, in Seiner Apostolischen Obsorge für die betrübte Kirche von Köln, deren Lage Sein väterliches Herz fortwährend tief bewegte, von dem geneigten Willen Sr. Majestät des Königs, daß das Wohl des Erzbisthums in dauernder Weise geordnet werde, unterrichtet war, und zugleich nähere Kenntniß genommen hatte, daß der Hochwürdigste durch so viele Tugenden ausgezeichnete und sowohl um die Kirche von Köln, als auch um die katholische Religion hochverdiente Herr Erzbischof Clemens August, Freiherr Droste zu Vischering, an dem Ungemach einer kränkelnden Gesundheit zu leiden habe, und daß deßwegen demselben die Verwaltung seiner Diözese gegenwärtig nicht wenig beschwerlich und mühevoll sein würde: so haben Seine Heiligkeit, nach eingeholter Meinung und Zustimmung des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs, es für eine angemessene Maßregel erachtet, dahin

Vorsehung zu treffen, daß diesem ehrwürdigen Oberhirten ein Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge gegeben werde, welcher zugleich die Erzdiözese im Apostolischen Auftrage zu verwalten habe; jedoch in der Weise, daß der hochwürdigste Clemens August, Freiherr Droste zu Vischering, Erzbischof der genannten kölner Kirche verbleibe. Dieser apostolischen Maßnahme ertheilten des Königs Majestät die landesherrliche Genehmhaltung und geruhten zugleich, Uns zur Uebernahme jenes wichtigen Amtes allergnädigst vorzuschlagen. Demgemäß haben sodann Seine Päpstliche Heiligkeit, nachdem auch Seine Königliche Majestät von Bayern Ihre wohlwollende Einwilligung hiezu gegeben hatten, durch ein unter dem Fischerringe ausgestelltes Breve vom 24. September des vorigen Jahres, kraft Apostolischer Machtvollkommenheit, Uns zum Coadjutor des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Köln, Clemens August, mit dem Rechte der Nachfolge, und zum Apostolischen Administrator der Erzdiözese erwählt, eingesetzt und abgeordnet, und Uns dabei alle und jede hiezu nothwendigen und angemessenen Facultäten übertragen, jedoch in der Weise, daß der Hochwürdigste Clemens August, Freiherr Droste zu Vischering, Erzbischof von Köln verbleibe; mit der weiteren oberstthirtlichen Erklärung, daß für den Fall, wenn der Hochwürdigste Herr Erzbischof aus diesem Leben scheiden, oder das Erzbisthum in irgend anderer Weise erledigt würde, Seine Heiligkeit Uns an dessen Stelle, kraft derselben Apostolischen Machtvollkommenheit, schon jetzt zu einem Erzbischof von Köln ernennen und einsetzen [11]). Zugleich haben Seine Heiligkeit Uns den Auftrag zugehen lassen, die Verwaltung der Erzdiözese ohne Verzug zu übernehmen.

Wir verhehlen Euch nicht, geliebte Diözesanen des Erzbisthums Köln! daß dieser Apostolische Auftrag uns eben so unerwartet, als unerwünscht, getroffen habe. Wenn Wir auch bisher, ohne Unser Verdienst zum Heiligthum berufen, auf dem Bischofsstuhle von Speyer den Hirtenstab unter dem Beistande Gottes — dem allein Preis und Ehre sei [12])! zum Gedeihen Unsrer anvertrauten theuern Heerde zu führen Uns bestrebt haben, so mußten Wir dennoch in dem demüthigen Gefühle Unsrer Schwäche Bedenken tragen, ob Uns die erforderliche Kraft gegeben sei, einem ausgedehnteren Kirchensprengel, der uralten, in allen Jahrhunderten durch so viele ausgezeichnete Erzbischöfe und zuletzt durch den hochehrwürdigen Bekenner Clemens August verherrlichten Kirche von Köln vorzustehen. Wir erwogen daher den hochwichtigen Apostolischen Auftrag in innigem Gebete vor dem Angesichte Gottes, und mit

dem Beirathe treuer, für das Heil unserer Kirche warmbesorgten Brüder. Wohl erkannten Wir die ganze Schwere der Uns zugedachten Bürde; aber Wir erkannten auch die Pflicht, sie zu übernehmen. In dem an Uns ergangenen Rufe zweier hochherzigen Könige verehrten Wir Gottes Rathschluß, und in der Uns vom Statthalter Christi übertragenen Sendung hörten Wir des Heilands Stimme: Gehe hin und verkünde das Reich Gottes — fürchte dich nicht, ich werde dem Sturme und den Wogen gebieten; ich will mit dir sein und dich zum Menschenfischer machen [13]). Wir fühlten es in gläubiger Demuth: Gott hat Uns gerufen durch seinen Apostelfürsten Petrus — Rom hatte gesprochen — an Uns war es, dem Apostolischen Ausspruche gehorsam zu folgen. —

Aber nicht wollten Wir Unsre Sendung beginnen, bevor Wir nicht auch den Segen des hochverehrten Hirtenfürsten Uns geholt, welcher Euer Erzbischof ist und bleibt, und dessen Stelle Wir hinfort zu vertreten bestimmt waren. Wir gingen daher, den greisen Hohenpriester, welcher Euch bisher ein guter treuer Hirt [14]) gewesen, in seiner Zurückgezogenheit aufzusuchen, und zu des ehrwürdigen Vaters Füßen die Mittel kennen zu lernen, welche dem Heile Eurer Kirche noth thun. Und in reichem Maße fanden Wir Uns durch seine väterlichen Mittheilungen belehrt und gefestet. Sein weiser Rath erleuchtete, seine begeisterte Gemüthskraft stärkte, seine Zusprache ermunterte Uns, und nachdem Wir zu dem schweren, Uns erwartenden, Werke seinen väterlichen Segen erbeten und mit dem Versprechen seiner frommen Fürbitten erhalten, folgten Wir, getröstet und gekräftigt, der Uns zugegangenen Einladung an das Königliche Hoflager, den Eid der Unterthanentreue abzulegen. Mit gütiger Huld dort aufgenommen, empfingen Wir aus Königlichem Munde die gnädige Versicherung des landesherrlichen Wohlwollens, mit welchem des Königs Majestät das Glück Allerhöchstihrer katholischen Rheinländer und das in wieder zurückgeführtem Frieden aufblühende Gedeihen ihrer Kirche väterlich wünschen, so wie die großmüthige Zusage des kräftigen Schutzes für Unser bischöfliches Wirken zum Heile unsrer heiligen Religion. Durch solch hochherziges Wort erhoben, leisteten Wir daher den Amtseid in die Königlichen Hände und gelobten mit aufrichtigem, in dem Gefühle der Größe Unsrer Sendung tiefbewegten Herzen, für jetzt und künftig, wie Euch ein treukatholischer Bischof, so auch dem Könige ein treuer Unterthan zu sein, nach ganzem Vermögen, wie Gott es gebietet [15]). Auch sprachen Wir in jenem für Euch und Uns so feierlichen Augen-

blicke die feste Ueberzeugung aus, daß es Uns nicht schwer fallen werde, die Pflichten eines treukatholischen Bischofs und eines treuen Unterthanen zu vereinen, da Wir als Coadjutor und Verwalter des Erzbisthums an der Spitze eines durch Wissenschaft, Gesinnung und Wandel gleich würdigen Clerus und eines mit regem Sinne für Recht und Pflicht begabten gläubigen Volkes stehen werden; eines Clerus und Volkes, denen ihr uralter Glaube und ihre von den Vätern ererbte einige, heilige, allgemeine und apostolische Kirche ein kostbarer Schatz sind, und denen auch die treueste Liebe zu dem ihnen von Gott gegebenen gerechten und milden Könige tief im Herzen lebt. Diese Ueberzeugung war es auch, die Uns die schwere Bürde Unserer Sendung durch Euch zu erleichtern verhieß, und auf sie gestützt, glaubten Wir ein segenvolles Gedeihen der Uns übertragenen Verwaltung zu Gottes Ehre, zu der Kirche Wohlfahrt und zum Heile der Seelen erhoffen zu dürfen. Demgemäß haben Wir denn, unter Anrufung des dreieinigen Gottes und der hochgebenedeiten, unbefleckten Gottesmutter, der Erzdiözese gnadenreichen Patronin, die Verwaltung des Erzbisthums in Gegenwart des Hochwürdigsten Metropolitankapitels, nach Inhalt des Uns zugegangenen Oberhirtlichen Auftrages, als Coadjutor des Hochwürdichsten Herrn Erzbischofs Clemens August mit dem Rechte der Nachfolge und als apostolischer Administrator des Erzbisthums Köln, am heutigen Tage förmlich übernommen, und sind von heute an in alle daran geknüpften Rechte, Pflichten und Amtsbefugnisse mit den Uns übertragenen allgemeinen und besonderen Fakultäten vollständig eingetreten. Wir beeilen uns daher, Euch, geliebte Diözesanen des Erzbisthums Köln! diese Vorgänge bekannt zu machen, und eröffnen Euch zugleich, daß das Oberhaupt der Kirche allen und jeden, welche es angeht, und zur Zeit angehen wird, in Kraft des heiligen Gehorsams den Befehl ertheilt, Uns zu dem Amte eines Coadjutors und Apostolischen Administrators und zu seiner Zeit zu jenem eines Erzbischofs von Köln, so wie zu dieses Amtes freier Ausübung, zuzulassen und aufzunehmen, und von nun an in allen Dingen, welche die Verwaltung des Erzbisthums betreffen und Unserer Amtswirksamkeit unterstellt sind, Unserer Weisungen und Verordnungen, in Gehorsam und Ehrerbietung, nach kirchlicher Vorschrift gewärtig zu sein [16]).

Wohl hat der Herr in diesem neuen, von Uns angetretenen Amte eine schwere Bürde auf Unsre Schultern gelegt, geliebte Diözesanen! Wir haben die hohe Wichtigkeit Unserer Sendung reiflich erwogen; Wir kennen sie in ihrem ganzen

Umfange: allein Wir vertrauen auf Eure vereinte und eifrigste Mithilfe, Hochwürdige und ehrwürdige Brüder und Mitarbeiter im Weinberge des Herrn, die Ihr Uns in der Pflege des Reiches Gottes zur Seite steht, und die der Heiland vor seinem Angesichte hergesendet hat, in Städte und Dörfer, sein göttliches Wort auszusäen und seine Aernte zu bereiten; und Wir vertrauen auf die thätigste Mitwirkung Euer Aller, geliebte Diözesanen! Und Unser Vertrauen ist ein freudiges; denn Eure Glaubenstreue und Euer standhaftes Bekenntniß ist in der ganzen Welt verkündet worden; Ihr waret Eures Hirten Freude und Krone; darum kommen Wir zu Euch, Uns mitzufreuen in Eurer Freude; den Ihr stehet fest im Glauben [17]). Vor Allem aber und ins Besondere vertrauen Wir auf die unterstützende Kraft Dessen, der mit dem Wollen auch das Vollbringen gibt, und Wir blicken mit hoffender Zuversicht zum Vater der Lichter, von dem jede gute Gabe kommt und jede vollkommene Gabe [18]). Unsre Hilfe ist im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat! — Nicht Wir haben Ihn erwählt, sondern Er hat Uns berufen, und hat Uns Gewalt gegeben, gleich seinen heiligen Zwölfboten, die frohe Botschaft seines Himmelreiches unter Euch zu verkünden [19]); und der Uns, ohne Unser Zuthun, berufen, wird auch, so vertrauen Wir in gläubiger Demuth, Uns die Gnade schenken, seinem göttlichen Rufe zu genügen. Wir wissen, was das Oberhaupt der h. Kirche von Uns verlangt, was der König von Uns hofft, was Ihr von Uns erwartet; und Wir haben den festen Willen, unter Gottes Beistande, die Pflichten, die Wir der h. Kirche und ihrem Oberhaupte, dem Könige und dem Vaterlande, Euch und Eurem Seelenheile schuldig sind, zu erfüllen nach allen Unsern Kräften. Wir sollen Euch fortan ein Führer auf dem Wege des Heils, ein Lehrer in der christkatholischen Wahrheit, ein Wächter im Heiligthume Eures altehrwürdigen Glaubens, ein Vorkämpfer im Streite gegen Unglauben, Unwahrheit und Unsittlichkeit, ein Steuermann im Schiffe Eurer h. Kirche, ein Ausspender der Geheimnisse Gottes in dem siebenfachen Gnadenbrunnen der heil. Sacramente [20]), ein Hirt und Vater sein — ein treukatholischer Bischof sollen Wir Euch sein. Wohlan denn, zählt auf Uns — Wir wollen Euch dieses sein mit aller Kraft des Geistes und aller Ausdauer eines gottentschlossenen Gemüthes. Wir wollen Euch vorangehen in Glaubenstreue, Hoffnungsfreudigkeit und Kampfesmuth; Wir wollen Euch das Kreuz, des Heilandes Streit- und Siegesfahne gegen Satan und Sünde, gegen Tod und

Hölle, zu gleichem Streite vorantragen; Wir wollen des Heiligthums sorgsamer Wächter sein, furchtlos und treu, damit der in ihm niedergelegte Schatz der apostolischen Lehre unversehrt bewahrt bleibe; Wir wollen feststehen ohne Wanken auf dem Felsen, auf den der Herr Unsre Füße gestellt, auf dem Felsen Petri, auf den er seine Kirche gebaut, damit sie nimmermehr überwältigt werde; und Wir wollen Euch ein treuer Haushalter Gottes in der Gemeinde sein, in welcher seine Gnadenschätze hinterlegt sind, mit deren Ausspendung er Uns betraut hat, zur Befestigung des Glaubens und der Liebe [21]). Denn Unsere Sendung ist auch eine Sendung des Friedens und der Liebe; und darum kommen Wir zu Euch in der Liebe und im Geiste des Friedens. Die Liebe ist es, die da aufbaut; denn Gott ist die Liebe. Und ob Wir auch mit Engelzungen redeten, und hätten die Liebe nicht, Wir wären nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Und ob Wir auch weissagten und alle Wissenschaft und alle Glaubenskraft hätten, also daß Wir Berge versetzten, so wären Wir nichts ohne die Liebe. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Darum wollen Wir Euch auch vorangehen, wie in unverfälschtem Glauben und in unerschütterlicher Hoffnung des Evangeliums, so auch in der brüderlichen Liebe und im Frieden. Den Frieden wollen Wir Euch verkünden, wie der Herr ihn gibt, damit Ihr die Einheit des Geistes bewahret, im Bande des Friedens. Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei bleiben; aber die Größte unter ihnen ist die Liebe. Darum wollen Wir diese auch pflegen unter Euch mit der Sorgfalt eines guten Hirten, und Euch Allen ein Bote sein des Friedens und der Liebe [22]).

Wenn Wir aber Unsere Pflichten, die Unsere Sendung Uns auferlegt, vor dem Angesichte des Herrn ins Auge fassen und sie bei dem Eintritte in Eure Mitte offen aussprechen, so haben Wir auch das Recht, Euch an die Eurigen zu erinnern, geliebte Diözesanen! denn nicht wird es Uns gelingen, Euch, wie Wir sollen und wollen, ein treuer Hirt zu sein, wenn nicht auch Ihr Unserem Wirken in freudiger Eintracht mitwirket. Ein Friedens- und Freudenbote erscheinen Wir unter Euch, denn Wir bringen Euch aus dem Munde Unseres gerechten und milden Königs die hochherzige Versicherung Seines landesväterlichen Wohlwollens für Euch und Eure Kirche, und Seines Königlichen Schutzes für Eure und Unsere Bestrebungen zum Gedeihen Unseres heiligen Glaubens. Auch hat Seine Königliche Großmuth Sich in besonderer Huld Eurem ehrwürdigen, weltberühmten Gotteshause zugewendet und zu

dessen Ausbaue eine jährliche landesherrliche Gabe beschlossen — wofür Gott Ihn segnen wolle! In gleicher Weise hat auch der Bayern König, wie Seine fromme Fürsorge für den Frieden Eurer Kirche wirksam bethätigt, so aus Liebe für den Wunderbau Eures Domes Seine großmüthige Unterstützung zu dessen Vollendung und Ausschmückung ausgesprochen. In allen deutschen Gauen erwacht die lebendigste Theilnahme in freundlichen Spenden für das großartigste Bauwerk der Altvordern, für das uralte hehre Münster der heiligen Stadt Köln; und Ihr selbst steuert freudig zu dem schönen Unternehmen. — Wohlan denn, geliebte Diözesanen! Gott segne das ihm gefällige Werk; denn es gilt den Ausbau eines seiner herrlichsten Tempel in allen Erdtheilen, des beredten Zeugen der Frömmigkeit Eurer Vorväter, Eures Landes altehrwürdiger Mutterkirche. Aber es gilt auch die Vollendung eines noch weit herrlicheren Baues, es gilt den geistigen Ausbau Eurer von den Vätern ererbten heiligen Kirche auf dem Fundamente der Propheten und Apostel, auf den Grundstein Jesus Christus, auf welchem allein gefestet jeder Bau emporwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn; es gilt den Ausbau dieses Gotteshauses unter Euch und in Euch selber. — Darum sagen wir Euch mit dem Apostel: bauet den Tempel Gottes in Euch im Geiste, und bauet nicht mit Holz, Heu und Stoppeln, sondern bauet mit Gold, Silber und edeln Steinen, damit Euer Bau die Probe bestehe; bauet Euch selbst als lebendige Steine auf den Grundstein in die heilige Kirche des Herrn ein, damit Ihr emporwachset zu einem auserwählten Geschlechte, einem heiligen Volke, einem Volke der Erwerbung und einem königlichen Priesterthume, damit Ihr die Kraft Dessen beurkundet, der Euch aus der Finsterniß berufen hat zu seinem wunderbaren Lichte [23]). Wisset Ihr nicht, daß Ihr ein Tempel Gottes seid? So erbauet Euch denn selbst zu einem lebendigen Gotteshause, zu einer Wohnung des heiligen Geistes, und traget Gott in Euch. Zeiget, daß Ihr dem Herrn und seiner heiligen Kirche angehört in Gesinnung, Wort und Wandel; denket und redet wie Gottes Hausgenossen; wandelt wie Mitbürger der Heiligen, wie Söhne des Lichtes [24]). Wachet, stehet fest im Glauben, und seid stark. Haltet fest an der uralten unverfälschten Lehre, welche der Herr in seiner Kirche niedergelegt für alle Jahrhunderte, bis daß er wiederkomme, und vertrauet auf den Felsen, auf den er seine Kirche gebaut, damit sie nimmer überwältigt werde. Folget treu ihrer mütterlichen Führung auf dem Wege des Heiles, und empfanget

aus ihren segnenden Händen die Schätze der Erbarmungen Gottes im Gnadenbrunnen, welchen Jesus Christus mit seinem Blute zu einem Borne geheiligt hat, dessen Wasser fort und fort strömen zum ewigen Leben. Seid unerschütterlich in der Hoffnung des Evangeliums; denn Ihr wißt ja, welches die Hoffnung ist Eurer Berufung und die Reichthümer Eures Erbtheils: die Glorie Jesu Christi in Euch zur ewigen Seligkeit. Darum haltet das Bekenntniß Eurer Hoffnung fest unwandelbar [25]). Seid, was Ihr heißet: Bekenner der einigen, heiligen, apostolischen, katholischen Kirche. Fürchtet Gott, und wandelt vor seinem Angesichte in der Gerechtigkeit, Wahrheit und Heiligkeit. Ehret den König, und seid unterthan seinen Gewalthabern, um Gottes willen; denn der Herr ist es, der den König gesetzt hat, als seinen Diener, und hat ihm das Schwert der Gerechtigkeit in die Hand gegeben, den Guten zum Schutze, den Bösen zur Vergeltung. Erweiset Euch überall als solche, welche, der Sünde todt, Gott leben, als dessen wahrhafte Diener in Allem [26]). Und ins Besondere, Kinder, liebet Euch unter einander in der heiligen Liebe des Herrn, und erweiset Eure Liebe nicht mit dem Worte und der Zunge, sondern mit der That in Wahrheit. Wer seinen Bruder nicht liebt, ist nicht aus Gott und wandelt in Finsterniß; denn Gott ist ein Vater des Lichtes und der Liebe. Fern sei von Euch Hader und Eifersucht, Aufgeblasenheit und Empörung, Zorn und Zwietracht; denn Gott ist nicht ein Gott der Zwietracht, sondern des Friedens. Darum habet Frieden unter Euch und haltet Frieden mit Allen. Darum ertraget einander in Geduld, Sanftmuth und Liebe, beflissen, die Einigkeit des Geistes zu bewahren durch das Band des Friedens, damit Ihr Ein Leib und Ein Geist seiet in dem Einen Glauben und in der Einen Hoffnung auf den Einen Gott und Vater, der da ist über Alle [27]).

Und so möge denn der Gott des Friedens Unseren Eingang unter Euch segnen — segnen für die heilige Kirche, für Euch und Uns! — Für die heilige Kirche — damit sie, die der Herr mit seinem Blute erkaufte, ihre weltgeschichtliche Sendung, die Völker der Erde durch den göttlichen Sohn zum Vater zu führen, in Euch immer mehr erfülle und unter Euch blühe, eine heilige, fleckenlose, glorreich strahlende Braut des Herrn [28]). — Für Euch, daß Ihr, als treue Söhne dieser Eurer liebevollen Mutter und ihr anhangend mit Herz und Mund, ihre Lehren nicht bloß bekennet, sondern sie auch lebet, und dadurch zu einem heiligen Volke werdet, in welchem

das Reich Gottes wohnt. — Für Uns aber — damit Wir ein wachsamer Verwalter in dem Hause Gottes seien, furchtlos und treu; damit Wir Euch als guter Hirt auf gute Weide führen, und Euch, mit Gottes Beistande, vorangehen, gleich Petrus im Glauben, gleich Paulus in der Hoffnung und gleich Johannes in der Liebe.

Ihm aber, der den Glauben in uns anfängt und vollendet, der die Hoffnung in uns befestigt und erfüllt, der die Liebe in uns ausgießt und vermehrt [29]), dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste, sei Preis und Ehre! — Gelobt sei Jesus Christus, in Ewigkeit! Amen.

Gegeben zu Köln, am Tage des heiligen Martyrers und Papstes Lucius (4. März), 1842.

† Johannes.

1) Psalm. CXXIII. 8. LXX. 17. 2) Psalm. CXLIV. 18—19. XXXIII. 16—20. 3) Psalm. LXXXIV. 7—11. XIX. 3. XXXIX. 3. 4) Isa. LII. 7. 5) Eph. II. 17. — II. Kor. XII. 9. — Joh. XXI. 17. 6) I. Petr. II. 25. — Eph. I. 22. 7) Matth. XXVIII. 20. — Col. I. 23. — Eph. V. 26. — Apgsch. XX 28. 8) Röm. I. 8. XII. 5. — I. Kor. XII 27. 9) Sprüchw. XXI. 1. 10) II. Thess. III. 16. — Psalm. LXXIV. 11—12. 11) Apostol. Breve v. 24. Sept. 1841. 12) Jud. XXV. 13) Luk. IX. 60. — Mark. I. 17. — Matth. VIII. 26. 14) Joh. X. 11. 15) I. Petr. II. 13. 16) Apostol. Breve v. 24. Sept. 1841. 17) Luk. VIII. 5. X. 1. 2. — Röm. I. 8. — Philipp. IV. 1. — I. Kor I. 23. 18) Philipp II. 3. — Jak. I. 17. 19) Psalm. CXXIII 8. — Joh. XV. 16. — Matth. X. 1. 20) II. Tim. IV. 5. I. Kor. IV. 1. 21) Philipp. II. 8—9 — I. Tim. VI. 20. — Psalm. XXXIX. 3. — Matth. XVI 18. — Tit. II. 7. 22) I. Kor. VIII. 1. XIII. 1—13. — I. Joh. IV. 16 — I. Tim I. 5. — Col. I. 23. — Hebr. XIII. 1. — Joh. IV. 27. — Eph. IV. 3. 23) Eph. II. 20. 22. — I Kor. III. 12. — I. Petr. II. 5—9. 24) I. Kor. III. 16 IV. 19—20. — Eph. II. 19. V. 8. 25) I. Kor. XVI. 13. — Joh. IV. 14. — Col. I. 23—27. — Eph. I. 18. — Hebr. X. 123. 26) I. Petr. II. 13—17. — Eph. IV. 24. — Röm. VI. 11 III. 1—4 — II. Kor. VI 4 27) I. Joh. III. 10. 11. 18. — Jak. XI. 7. — II Kor. XII. 20. — I. Kor. XIV. 33. — Mark. IX. 49 — Hebr. XII. 14 — Eph. IV. 2—6. 28) Eph. V. 27. 29) Hebr. XII. 2. III. 6. — Röm. V. 5.

Durch den voranstehenden Hirtenbrief, welcher der Redaktion unmittelbar vor dem Schlusse dieses Heftes zugekommen, sind die kirchlichen Verhältnisse der Erzdiözese Köln geordnet. Da die Redaktoren dieser Zeitschrift dem neuen Oberhaupte der Erzdiözese in Allem, was die Orthodoxie ihrer Lehre betrifft,

Rechenschaft schuldig und Rechenschaft zu geben gerne bereit sind: so dürfen sie der Hoffnung Raum geben, daß Alle, denen der Friede der Kirche am Herzen liegt, nunmehr von Angriffen und Anfeindungen abstehen werden, durch welche weder die christliche Wahrheit, noch die christliche Liebe gewinnt. Wenn die Redaktoren bisher auf grund- und lieblose Verdächtigungen geantwortet haben: so haben sie nur dem Gebote der Pflicht Folge gegeben, und das gethan, was in gleicher Lage die hervorragendsten Kirchenväter gethan haben, und was in gleicher Lage jeder rechtschaffene Mann thun wird.

Die Redaktion.

Gedanken über die Dankbarkeit.

Die Dankbarkeit ist Zuneigung, Liebe gegen den Wohlthäter als solchen. Die Gabe gefällt uns und bloß deswegen schon gefällt uns auch der Geber, — daher die Zuneigung gegen diesen. Dies ist natürlich, aber sinnlich, nicht vernünftig, indem es ja sein kann, daß uns der Geber, wenn wir ihn genauer und vernünftig betrachten, nicht wohlgefällig, sondern gar mißfällig wird.

Obgleich aber die Dankbarkeit nicht etwas Vernünftiges, sondern bloß etwas Blindes, Sinnliches, folglich an sich ohne allen vernünftigen, sittlichen Werth ist, so ist es dennoch sittliche Tugend und unter Umständen auch Pflicht, sie zu hegen. Wie überhaupt das Sinnliche für das Vernünftige Mittel sein kann und soll, so besonders auch der sinnliche Trieb der Dankbarkeit. Ohne diesen Trieb würden wir, außer dem Falle einer unmittelbaren sinnlichen Zuneigung, durch Nichts natürlich veranlaßt werden, Gott und den Menschen genug zu beachten und zu betrachten, um ihn vernünftig, achtungs- und liebenswürdig zu finden. Wenn wir aber schon blindweg ein Wohlgefallen und eine Zuneigung gegen ihn haben, so ist diese Veranlassung gegeben. Aber bei unserer vorherrschenden Sinnlichkeit, würden wir Gott und den Menschen auch auf diese möglichst günstige Veranlassung noch nicht vernünftig, sondern bloß sinnlich betrachten, und so wäre die Dankbarkeit auch mittelbar ohne vernünftigen Werth. Soll sie Tugend, ein taugliches, wirksames Mittel für unsre vernünftige, heilige Liebe sein, so muß eine übernatürliche Gnadenwirkung Gottes und unser Mitwirken die sinnliche Betrachtung abbrechen, und die durch diese

begünstigte vernünftige, anfangen und fortsetzen. Folglich können wir, wenn wir die Dankbarkeit in uns hegen, ohne Weiteres noch nicht sagen, daß wir da eine Tugend üben. Nur dann können wir dieses sagen, wenn wir dieselbe so hegen, daß wir bei der bloßen Dankbarkeit nicht stehen bleiben, sondern mit der Gnade Gottes wirkend, durch vernünftige Betrachtung die vernünftige, heilige Liebe in uns wecken und nähren. Sofern wir die heilige Gottes- und Menschenliebe ohne Uebung dieser Tugend nicht erforderlich wecken und nähren würden, ist sie Pflicht.

Die Predigten und Gebetbücher würden wohl thun, wenn sie uns anleiteten, die Tugend der Dankbarkeit zu üben, wenn sie, statt viel über die Dankbarkeit hin und her zu sprechen, oder uns viele Worte des Dankes in den Mund zu legen, vielmehr durch Betrachtung der göttlichen und menschlichen Wohlthaten das Gefühl der Dankbarkeit in uns weckten, und dann, statt es damit gut sein zu lassen den günstigen Augenblick benutzend, uns die vernünftige Achtungs- und Liebenswürdigkeit Gottes und des Menschen zu Gemüthe führten, — z. B., wenn sie uns erst betrachten ließen, wie gut Gott gegen uns ist, und dann gleich darnach, wie gut er an sich ist. Aber wie überhaupt manche Predigten und manche Betrachtungs- und Gebetsformulare nur den sinnlichen Menschen unterhalten, den vernünftigen aber ganz vernachläßigen, so besonders auch in diesem Stücke. Es kommt dieses offenbar daher, daß man nicht recht weiß, warum Etwas eigentlich Tugend und Pflicht ist. Wie viele mögen nicht meinen, die Dankbarkeit sei bloß deswegen Tugend und Pflicht, weil dem Wohlthäter der Dank gebühre, was doch mit andern Worten nichts heißt, als daß wir es unnatürlich, unserer sinnlichen Natur zuwider finden, nicht dankbar zu sein. Wahrlich, wenn jede natürliche Regung in uns schon Tugend wäre, so würden wir sehr tugendhaft sein!

Die Aeußerung der Dankbarkeit, das Danken, hat in sofern einen vernünftigen, sittlichen Werth, als es das Gefühl der Dankbarkeit reger und wirksamer in uns macht, und dann auch, sofern es dem Wohlthäter angenehm ist und dann zunächst eine sinnliche Zuneigung und darnach die vernünftige, heilige Liebe gegen uns in ihm weckt und nährt. Letzteres kann nur bei sinnlich vernünftigen Wesen, nicht also bei Gott der Fall sein. Gott hat, wie an unserer Dankbarkeit, so auch an unserem Danken nur in sofern ein Wohlgefallen, als es dazu dient, die heilige Liebe gegen ihn in uns zu wecken und zu nähren.

Im Himmel — im Zustande des Schauens — so weit

dieses jedes Mal reicht — findet nebst allem blinden Gefallen und Lieben, auch die Dankbarkeit in unserm Sinne nicht mehr statt. Die Wohlthaten gefallen uns dort nicht mehr unmittelbar bloß, weil sie uns wohlthaten, sondern weil sie an sich so gut waren, daß sie uns wohlthaten. S.

Belgien. Der Erzbischof von Tyrus in partibus und ehemaliger päpstlicher Nuntius zu München, Graf d'Argenteau, ist zum Dechanten des Domkapitels zu Lüttich ernannt und am 21. Januar in diese neue Würde eingeführt worden.

— Im Jahre 1841 sind in den 6 belgischen Diözesen 129 katholische Geistliche mit Tod abgegangen, und zwar 42 in der Diözese Mecheln, 14 in der Diözese Namür, 25 in der Diözese Lüttich, 16 in der Diözese Brügge, 15 in der Diözese Gent und 17 in der Diözese Tournay. Davon waren 5 über 90 Jahre alt geworden, 29 hatten ein Alter von 80—90, 30 von 70—80, 13 von 60—70, 8 von 50—60, 21 von 40—50, 18 von 30—40 und 6 von 20—30 Jahren erreicht.

Personal-Nachrichten aus der Erzdiözese Köln vom Dezember 1841 bis März 1842.

I. Sterbfälle: Am 17. Dez. starb Herr J. P. Müller, Oberpfarrer zur h. Anna in Düren, 59 Jahr alt. — 18. Hr. W. A. Porten, Privatgeistlicher zu Hasselsweiler, 82 J. alt. — 22. Hr. C. Bonrath, Pfarrer zu Gruiten, 61 J. alt. — 27. Hr. G. Hoven, Pfarrer in Würm, 59 J. alt. — 6. Januar Hr. J. C. Schyns, ehemaliger Pfarrer zu Eynatten, 85 J. alt. — 9. Hr. A. Gierlings, Pfarrer in Benrath, 80 J. alt. — 10. Hr. J. Braun, Hülfsgeistlicher in St. Alban zu Köln, früher Pfarrer zu Walberberg, 68 J. alt. — 11. Hr. J. P. Neuenhover, Vikar zu Neuwerk, 57 J. alt. — 17. Hr. J. G. Knabe, Pfarrer zu Ronsdorf, 44 J. alt. — 30. Hr. J. P. Platzbecker, Vikar in der St. Lambertii-Pfarre zu Düsseldorf, 73 J. alt. — 22. Febr. Hr. J. L. Breyre,

Weltgeistlicher in Malmedy, 77 J. alt. — 25. Hr. A. Franzen, Pfarrer in Roerkempen, 69 J. alt.

II. Ernennungen. A. Zu Pfarrstellen: Am 11. Dez. ist Hr. J. F. Mobis, bisher Vikar zu Weisweiler, zum Pfarrer daselbst, — 23. Hr. A. U. Thierry, bisher Pfarrer zu Alster, zum Pfarrer in Alsdorf, — 23. Hr. J. H. Wolff, bish. Pfarrer zu Boklemünd, zum Pfarrer in Stiehl, — 20. Januar Hr. J. Grosmann, bish. Kaplan zum h. Martin in Köln, zum Pfarrer in Würm, — 1. Febr. Hr. J. W. van de Fenn, bish. Pfarrer in Godesberg, zum Pfarrer in Boklemünd, — 24. Hr. J. H. Göbbels, bish. Pfarrer in Odenthal, zum Pfarrer in Benrath ernannt worden.

B. Zu Vikarienstellen: Am 16. Dez. ist Hr. J. Th. Weber, bisher Vikar in Laurensberg, zum Vikar in Dormagen, — Hr. Ch. H. Vosen, bish. Vikar in Niederzündorf, zum Vikar in St. Andreas zu Köln, — 8. Januar Hr. J. W. Höges, bish. Vikar in Gräfrath, zum Vikar in M. Gladbach, — 24. Febr. Hr. J. Schlamann, bish. Vikar in Niedercrüchten, zum Vikar in Forst ernannt worden.

Personalnotizen aus der Diözese Trier von den Monaten: Dezember 1841; Januar und Februar 1842.

I. Sterbfälle. Es starben die Herren: Matthis Kranz, Expastor zu Föhren, 68 Jahre alt, am 9. Dezember 1841; Jakob Karst, Pastor zu Windesheim, 33 J. alt, am 7. Januar 1842; Hermann Steinsippen, ehemals Ordensgeistlicher zu Steinfeld, Frühmesser zu Pfalzel, 76 J. alt, am 14. Januar; Matthias Jos. Bauer, Benefiziat und Frühmesser zu Neumagen, 78 J. alt, am 18. Januar; Peter Joseph Gregor Stieldorf, Ehrendomherr zu Trier, 87 Jahre alt, am 17. Februar.

II. Ertheilung der h. Weihen. Die Weihe des Subdiakonats erhielten am 18. Dezember 1841 die Herren: Joh. Balling aus Haurath, Franz Baring aus Wittlich, Heinrich Haan aus Koblenz, Watth. Haubert aus Orschholz, Matth. Kauth aus Mettendorf, Philipp Andr. Kremenz aus Koblenz, Philipp de Lorenzi aus Kreuznach, Andreas Schauppmayer aus Koblenz, Jakop Schilpung aus Trier und Meinolph Traube

aus Paderborn. — Am 13. Januar 1842 erhielten dieselbe Weihe die Herren: Johann Peter Bellinger aus Trier und Johann Fischer aus Trier. An demselben Tage erhielten die Weihe des Diakonats die Herren: Jakob Bauer aus Schwerbach, Vinzenz Bier aus Saarburg, Heinrich Haan aus Koblenz, Matthias Kauth aus Mettendorf, Phil. Andr. Kremenz aus Koblenz, Phil. de Lorenzi aus Kreuznach, Matth. Schäfer aus Braunweiler und Meinolph Traube aus Paderborn. — Am 19. Februar erhielten dieselbe Weihe des Diakonats die Herren: Joh. Balling aus Haurath, Joh. Pet. Bellinger aus Trier, Joh. Fischer aus Trier, Matth. Haubert aus Orschholz, Michael Matly aus Trier, Joh. Balth. Prämassing aus Müsch, Andr. Schauppmayer aus Koblenz, Jak. Schilpung aus Trier und Nikl. Wagner aus Irrel. — An demselben Tage erhielten die Priesterweihe die Herren: Jak. Bauer, Vinzenz Bier, Heinr. Haan, Matth. Kauth, Philipp de Lorenzi, Matth. Schäfer und Meinolph Traube.

III. Pfarrbesetzungen: Herr Aloys Wagner, bisher Kaplan zu St. Gangolph in Trier, wurde am 21. Dezember 1841 auf die Pfarrei Malberg ernannt. — Hr. Aegedius Lenzen, bisher Vikar zu Wassenach, wurde am 3. Januar 1842 auf die Pfarrei Dernau ernannt. — Hr. Paulus Hammes wurde von der Pfarrei Greimerath auf die Pfarrei Heidweiler versetzt. — Hr. Sebast. Arens, bisher Kaplan zu Adenau, wurde am 25. Januar auf die Pfarrei Gewenich ernannt. — Hr. Jak. Adams, bisher Kaplan zu St. Paulus in Trier, wurde am 14. Febr. zur Pfarrei Kaltenreifferscheid ernannt. — Hr. Georg Remlinger, bisher Kaplan zu St. Castor in Koblenz, wurde zur Pfarrei Windesheim ernannt.

IV. Ernennungen zu Kaplansstellen: Am 19. Februar 1842 wurden zu Kaplänen ernannt die vorhin genannten neugeweihten Priester: Bauer nach St. Gangolph in Trier, Bier nach Losheim, Kauth nach St. Paulus in Trier, de Lorenzi nach St. Castor in Koblenz, Schäfer nach Lebach und Traube nach Adenau. An demselben Tage wurde Hr. Nikolaus Theis, bisher Kaplan zu Losheim, in derselben Eigenschaft nach St. Matthias bei Trier versetzt.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Zeitschrift
für
Philosophie
und
katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,
Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn.

Neue Folge.

Dritter Jahrgang. Zweites Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Ueber die Religionsbücher der Römer.

Unter den zahlreichen Urkunden der Römischen Religion, welche der Obhut der Pontifices anvertraut waren und demnach unter dem allgemeinen Titel libri pontificum oder pontificales zusammengefaßt wurden, befand sich eine, deren Inhalt und Bedeutung dem Forscher im Gebiete des altrömischen Glaubens und Cultus von vorzüglichem Interesse sein muß. Es sind jene, allem Anscheine nach ziemlich umfangreichen Verzeichnisse Römischer Gottheiten, deren in der Sacrallehre gültige Benennung indigitamenta lautete. Man hat in neuerer Zeit diesen, wohl unzweifelhaft von dem Zeitworte indigitare abzuleitenden Namen mehrfach mit dem Collectivbegriffe einer Götterklasse, den Dii indigetes, zusammengestellt und von letzterem ausgehend Schlüsse über die Bedeutung und den Inhalt jener geistlichen Urkunde gezogen [1].

1) Wir beziehen uns besonders auf die von Klausen, Aeneas und die Penaten, S. 908, u. d. f. durchgeführte Ansicht. Der Begriff von den Indigitamenten, welchen dieser ausgezeichnete Forscher aufstellt, so wie die Anwendung, die derselbe von dem Singularis indigitamentum S. 919, 921. und anderswo macht, veranlaßte uns, diese ursprünglich für das zweite Heft der Studien und Andeutungen bestimmte Abhandlung dem gelehrten Publikum schon jetzt in gedrängter Kürze vorzulegen, um über unsere, von Klausens Darstellung sehr abweichende Ansicht das Urtheil sinnverwandter Forscher zu vernehmen. Außerdem vgl. Hartung, R. R. II. 205. und Göttling, Gesch. d. Röm. Staatsverf. 174, mit welchem letzteren wir wohl am meisten übereinstimmen dürften. Merkels gediegene Untersuchungen erhielten wir erst, als wir im Begriffe waren, diese Abhandlung abzusenden; indessen haben wir nachträglich noch

Dies gleichfalls zu thun ist keinesweges der Zweck der vorliegenden Abhandlung; denn es zeigt sich dem unbefangenen Forscher sehr bald, daß der Begriff eines Deus indiges, wenn anders wir von den uns jetzt noch zugänglichen Ueberlieferungen der Alten ausgehen, nichts weniger als ein klarer und fest bestimmter sei [2]. Wir lassen demnach die Frage, in wiefern wir berechtiget seien, die indigitamenta mit den Dii indigetes in Verbindung zu setzen, vorläufig auf sich beruhen, und wollen nur zu ermitteln suchen, was denn eigentlich die Indigitamenta enthalten haben. Gelingt es uns nämlich, dies nach deutlichen Berichten und Fingerzeigen der Alten mit einiger Sicherheit an das Licht zu stellen, so wird sich vielleicht auch der sacralrechtliche Begriff von indigitare ergeben und zugleich erhellen, ob es wahrscheinlich sei, daß die Dii indigetes, entweder für sich genommen oder auch mit anderen Klassen von Göttern vereint, unter den in den Indigitamenten verzeichneten Gottheiten des Römischen Volkes gesucht werden müssen. Hiebei aber möge es uns gestattet sein, die zahlreichen Probleme der altrömischen Religion, welche sich an die Einzelnheiten der folgenden Untersuchung knüpfen und zum Theil noch ihrer Lösung entgegensehen, hier nur in so weit zu berühren, als es die Beantwortung der eben gestellten Frage zu erheischen scheint.

Keinem Zweifel nun unterliegt es, daß der Name indigitamenta wirklich altrömisch und von sacralrechtlicher Bedeutung gewesen. Granius Flaccus hatte an den Cäsar, also an einen Pontifex Maximus, eine besondere Schrift über die Indigitamenta gerichtet [3], wie denn auch der andere

bemerkt, wo die Ansichten dieses gründlichen Forschers von den unsrigen abweichen.

2) Vgl. die Stellen bei Klausen, S. 907. Hartung, I. S. 81 und 93. Göttling a. a. O.

3) Censorin. de D. N. 3: Eumdem esse Genium et Larem, multi veteres memoriae prodiderunt: in queis etiam Granius Flaccus in libro, quem ad Caesarem de Indigitamentis scriptum

gelehrte Zeitgenosse jenes Oberpriesters, M. Terentius Varro, demselben einige seiner wichtigsten Werke über Gegenstände des vaterländischen Cultus widmete [4]); und die inhaltsreiche Bemerkung, aus welcher wir jene Notiz entlehnen, gewährt uns, mit einigen anderen zusammengefaßt, einen sicheren Ausgangspunkt für diese ganze Untersuchung. Censorinus berichtet nämlich [5]): es gebe im Gegensatze zum Genius, welcher den Menschen vom Augenblicke der Geburt an bis zum Tode begleite, ihn niemals verlasse und deshalb von den Menschen während ihrer ganzen Lebenszeit alljährlich Opfer empfange, eine Reihe von Göttern, deren jeder seinem Antheile gemäß das Leben des Menschen schirme. Wer diese

---

reliquit. Die Ansicht, daß des Granius Werk über die Indigitamenta mit dem Commentar über das Ius Papirianum identisch gewesen, scheint uns mit vollem Rechte verworfen zu sein. Denn bezog sich die von Paulus im Fr. 144. D. de verb. sign. (L. 16.) genannte Schrift wirklich auf jene uralte, von Dionysius (III. 36.) erwähnte Sammlung, so können diejenigen Abschnitte derselben, in welchen von priesterlichen Institutionen die Rede war, doch wohl nur den ritus ceremoniarum, nicht aber die eigentliche Theologie betroffen haben, wohin die Indigitamenta ohne Frage gehörten; und ebendasselbe lehrt auch das Fragment aus dem Ius Papirianum bei Macrob. Sat. III. 11. p. 31. ed. Bip., so wie Serv. ad Aen. XII. 836.

4) Nämlich außer den antiquitates rerum divinarum das Buch de cultu deorum. Augustin. de C. D. VII. 34. p. 221. ed. Lips.; 35. p. 222. Lactant. I, 6. vgl. Merkel, Proleg. ad Ovid. Fast. p. 110, u. d. f.

5) Genio igitur potissimum per omnem aetatem quotannis sacrificamus. Quamquam non solum hic, sed et alii sunt praeterea dii complures, hominum vitam, pro sua quisque portione, adminiculantes: quos volentem cognoscere Indigitamentorum libri satis edocebunt. Sed omnes hi semel in unoquoque homine numinum suorum effectum repraesentant; quocirca non per omne vitae spatium novis religionibus arcessuntur. Genius autem ita nobis assiduus observator adpositus est, ut ne puncto quidem temporis longius abscedat; sed ab utero matris exceptos ad extremum vitae diem comitetur.

Götter kennen lernen wolle, könne sich aus den Büchern der Indigitamenta hinlängliche Belehrung verschaffen. Alle diese Gottheiten aber offenbarten in einem jeden Menschen nur Ein Mal ihre göttliche Wirkung, weshalb sie auch nicht, wie der Genius, während der Dauer des ganzen Lebens durch immer neue Verehrung herbeigerufen würden, u. s. w. Aus diesem merkwürdigen Berichte lernen wir in Beziehung auf unsern nächsten Zweck dreierlei: zuerst, daß es eine Anzahl von Göttern gab, von denen jeder in jedes Menschen Leben nur Ein Mal seinen Einfluß auf dasselbe äußerte; sodann, daß die Bestimmung dieser Götter keine andere war, als eben einzelne, weiter unten näher zu bestimmende Momente des menschlichen Lebens selbst zu schützen; drittens, daß diese Götter, deren Kunde, wie die Bemerkung des sehr gelehrten Autors verräth, nicht Jedermanns Sache war [6], in den Büchern der Indigitamenta, also in einer geistlichen Urkunde, aufgezeichnet gestanden. Allein diese heiligen Bücher enthielten nicht bloß solche Gottheiten, deren Schirme das Leben des Individuums nach seinen einzelnen, leiblichen und geistigen, Momenten oblag; es standen in denselben auch andere Götter, deren Schutz das menschliche Thun und Treiben betraf. Dies erhellt zunächst unzweifelhaft aus einer bekannten Stelle des Servius [7], welcher zu den Worten des Virgil:

---

6) Dies zeigt auch Varro's Erklärung bei Augustin. a. a. O. VI, 2. p. 173. VII, 3. p. 393, unten.

7) Ad Georg, I. 21: Post specialem invocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat; [more Pontificum, per quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos quos ad ipsum sacrum, quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur.] (Quod autem dicit) *studium quibus arva tueri*; nomina haec numinum in Indigitamentis inveniuntur, i e. in libris pontificalibus: qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent: quae etiam Varro dicit. Nam, ut supra diximus, nomina numinibus ex officiis constat imposita. Verbi causa, ut ab occatione,

Dique Deaeque omnes, studium quibus arva tueri, folgende Bemerkung macht: der pontifizischen Sitte gemäß, nach welcher bei jedem Opfer, nachdem diejenigen Götter, deren spezielle Anrufung der Ritus verlangt, namentlich genannt, auch alle übrigen Gottheiten in einem Collektivbegriff zusammengefaßt, angerufen würden, gehe der Dichter von der speziellen Anrufung der Landgötter zur generellen der übrigen weiter. Die Namen jener Götter aber, studium quibus arva tueri, befänden sich in den Indigitamenten, d. h. in den Büchern der Pontifices, welche

---

deus Occator dicatur; a sarritione, deus Sarritor; a stercoratione, Sterculinius; a satione, Sator. [Fabius Pictor hos deos enumerat, quos invocat Flamen, sacrum Cereale faciens Telluri et Cereri: Vervactorem, Reparatorem, Inporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Convectorem, Conditorem, Promitorem. Hiemit ist zu verbinden Varro bei Augustin. a. a. O. IV, 22. p. 121: — pro ingenti beneficio Varro iactat praestare se civibus suis, quia non solum commemorat deos, quos coli oporteat a Romanis, verum etiam dicit quid ad quemque pertineat. — — nulli dubium esse asserens, ita esse utilem cognitionem deorum, si sciatur, quam quisque deus vim et facultatem aut potestatem cuiusque rei habeat. Ex eo enim poterimus, inquit, scire, quem cuiusque causa deum advocare atque invocare debeamus. Vgl. die folg. Anmerk. Demnach ist auch Serv. ad Aen. II, 141. in den Worten: Hos Varro certe deos appellat: ohne Zweifel mit Krahner certos zu lesen, was sich, nicht der Natur dieser bald zu nennenden Götter zu gedenken, auch aus der Vergleichung von Interprett. vet. Virgil. ad Aen. X, 76. Augustin. a. a. O. VI, 3. 4 IV, 11. VII, 22. Serv. ad Aen. X, 76 und Gell. III, 15. ergiebt. Varro hatte demnach über die von Censorinus und Servius angedeuteten Götterreihen im vierzehnten Buche der antiquitates divinae gehandelt. S. Krahner, Grundlinien u. s. w. S. 53. Anm. In Beziehung auf die Ansicht, daß die Götter ihre Namen von ihren Verrichtungen erhalten, vergl. auch unten Anm. 11. Für die Ansicht, daß die meisten der von Varro angegebenen dii certi sabinischen Ursprungs gewesen, dürfte man wohl noch eine festere Begründung wünschen.

sowohl die Namen der Götter, als auch die Gründe der Namen selbst enthielten. Diese nenne auch Varro; denn die Götter hätten, wie ausgemacht, ihre Namen von ihren Verrichtungen enthalten. So weit Servius; die gleich darauf folgenden Beispiele beweisen die relative Richtigkeit seiner letztern Bemerkung, auf welche wir, wie auf die dort angegebenen Götternamen, weiter unten wieder zurückkommen werden.

Es erhellt also aus dieser wichtigen Stelle, daß in den Indigitamenten in der That auch solche Götter aufgezeichnet standen, welche das Thun und Treiben des Menschen, wie in unserm speziellen Falle den Ackerbau, nach dessen einzelnen Momenten zu schirmen hatten; und wir haben demnach schon zwei verschiedene Reihen von Göttern als in den Indigitamenten verzeichnete vor uns: die eine, deren Gottheiten das Leben des menschlichen Individuums selbst, seine leibliche und geistige Entwickelung, beschützen; die andere, deren Thätigkeit auf die Verwirklichung menschlicher Industrie gerichtet erscheint; und von dieser letzteren erfahren wir auch, daß Varro ebenfalls ihre Namen aufgezählt habe. Allerdings hatte er nicht nur diese, sondern auch jene, welche die Zustände des menschlichen Individuums selbst betrafen, in den Alterthümern des Cultus, deren drei letzte Bücher bekanntlich von den Göttern selbst handelten, mit großer Umständlichkeit aufgeführt, und der genaue Bericht, den uns Augustinus auch über diesen wichtigen Theil des Varronischen Werkes erstattet, läßt uns deutlich die Methodik erkennen, nach welcher jener hiebei verfahren war [8]).

8) Augustin. a. a. O. VI, 9. p. 185: Denique et ipse Varro commemorare et enumerare deos coepit a conceptione hominis, quorum numerum exortus est a Iano; eamque seriem perduxit usque ad decrepiti hominis mortem, et deos ad ipsum hominem pertinentes clausit ad Naeniam deam, quae in funeribus senum cantatur. Deinde coepit deos alios ostendere, qui pertinerent, non ad ipsum hominem, sed ad ea quae sunt hominis, sicuti est victus, vestitus et quaecunque alia quae

Zuerst nämlich hatte er alle diejenigen Götter, welche die Zustände des Menschen selbst betrafen, nach der natürlichen Aufeinanderfolge eben dieser Zustände aufgezählt, so daß die Reihe dieser Gottheiten mit dem Janus bei dem Momente der Empfängniß des Menschen begann und mit der Naenia bei dem Tode des abgelebten Greises schloß. Es enthielt also diese Reihe jene von Censorinus angedeuteten Götter, deren Schirm und Einfluß in dem Leben jedes menschlichen Individuums nur Ein Mal sich offenbart, nämlich immer dann, wann dieser Mensch in seiner leiblichen oder geistigen Entwickelung zu dem Momente gelangt, der eben nach altrömischer Ansicht nur durch die Thatäußerung einer bloß diesen Moment verwirklichenden Gottheit glücklich erreicht werden kann. Nach dieser Reihe ließ sodann Varro jene anderen Götter folgen, welche sich nicht auf die Zustände des Individuums, sondern auf den Kreis der Bedürfnisse, Angelegenheiten und Thätigkeiten desselben bezogen. Hier also hatten auch diejenigen ihren Platz gefunden, auf welche sich Servius bezieht, d. h. die Gottheiten, welche den einzelnen Momenten des Ackerbaues, der Viehzucht, der Obst- und Bienenpflege u. s. w. vorstanden. Alle diese Götter aber hatte Varro nicht nur namentlich aufgezählt, sondern auch,

---

huic vitae sunt necessaria; ostendens in omnibus, quod sit cuiusque munus, et propter quid cuique debeat supplicari. Auf die erste der beiden Götterreihen beziehen sich sodann des Augustinus Worte a. a. O. VII, 2. p. 191: — ipse primam Ianus, cum puerperium concipitur, unde cuncta opera illa sumunt exordium, minutatim minutis distributa numinibus, aditum aperit recipiendo semini Denselben Gegenstand hat vor Augen Tertull. ad Nat. II, 11. p. 168, ed. Lips.: Non contenti eos deos asseverare, qui visi retro, auditi contrectatique sunt, quorum effigies descriptae, negotia digesta, memoria propagata, umbras nescio quas incorporales, inanimales, et nomina de rebus efflagitant, deosque sanciunt, dividentes omnem statum hominis singulis potestatibus ab ipso quidem uteri conceptu. —

wie dies nach Servius in den Indigitamenten selbst der Fall war, bei jedem einzelnen genau angegeben, welches das Geschäft desselben sei und weshalb man denselben anrufen müsse. Man erkennt hienach, daß Varro bei der Eintheilung und Darlegung dieser Klassen von Römischen Göttern schwerlich einer von ihm selbst beliebten Anordnung, sondern vielmehr den von Censorinus und Servius in Beziehung auf dieselbe Grundeintheilung citirten Indigitamenten gefolgt war. Zu Grunde lag für diese Abtheilungen derselben der scharfe Unterschied zwischen persona und res; aus diesem ergaben sich, auf das menschliche Leben angewandt, ganz natürlich die eben angedeuteten Götterreihen; jede von beiden aber war ebenso einfach nach der natürlichen Folge der Momente geordnet, welche sich einerseits durch die leibliche und geistige Entwickelung des menschlichen Individuums, andererseits durch dessen auf die Außenwelt gerichtete Thätigkeit ergaben; und es springt in die Augen, wie leicht bei dieser Einrichtung der Götterlisten, in welchen bei jedem Namen auch die Bestimmung des Gottes angegeben war, ein nur einigermaßen unterrichteter Pontifex Bescheid geben konnte, wenn ihn Unkundige fragten 9), an welchen Gott

9) Daß dies zu den wesentlichsten Pflichten des Collegiums gehörte, lehrt besonders Dionys. II, 73: τοῖς δὲ ἰδιώταις ὁπόσοι μὴ ἴσασι τοὺς περὶ τὰ θεῖα ἢ δαιμόνια σεβασμούς, ἐξηγηταὶ γίνονται καὶ προφῆται. Daher bezeichnet er denn auch vollkommen angemessen die Pontifices, um ihre Bedeutung den Hellenen klar zu machen als ἱεροδιδασκάλους, ἱερονόμους, ἱεροφύλακας und, was ihm am angemessensten erscheint, als ἱεροφάντας. Aehnlich Plutarch. Num. IX: ὁ δὲ μέγιστος τῶν ποντιφίκων, οἷον ἐξηγητοῦ καὶ προφήτου, μᾶλλον δὲ ἱεροφάντου τάξιν ἐπέχει — διδάσκων, ὅτου τις δοιέτο πρὸς θεῶν τιμὴν ἢ πάρακλησιν. Daher Cicero de Leg. II, 9: quoque haec privatim et publice modo rituque fiant, discunto ignari a publicis sacerdotibus. Ebenso Liv. I. 20: — publica privataque sacra Pontificis scitis subiecit: ut esset, quo consultum plebes veniret, wo der Ausdruck plebes in Beziehung auf die Verhältnisse des älteren Roms schwerlich ganz passend gebraucht ist.

sie sich in Beziehung auf irgend eines der gewöhnlichen Lebensverhältnisse zu wenden hätten.

Diese aus den angeführten Hauptstellen entwickelte Ansicht von dem Inhalte eines Theiles der Indigitamenta erhält nun eine noch größere Anschaulichkeit, wenn wir uns aus den Trümmern jener Götterreihen, welche sich in ziemlich bedeutender Anzahl bei den christlichen Apologeten, spärlicher bei Grammatikern und Commentatoren, zuweilen auch auf Inschriften [10]), vorfinden, diejenigen zusammenstellen, in welchen noch einigermaßen die ursprüngliche Aufeinanderfolge der Gottheiten erhalten ist oder sich doch wenigstens in so weit herstellen läßt, daß sich deutlich gewisse, unter einander zusammenhangende Göttergruppen erkennen lassen. Diese für uns noch erkennbaren Gruppen betreffen namentlich folgende Zustände und Thätigkeiten des Menschen als solchen: zunächst die Momente seiner Entwickelung von der Empfängniß im Mutterleibe an bis zum Augenblicke der Geburt; sodann die Momente seiner leiblichen Entwickelung nach der Geburt, also alle diejenigen, welche bei der Wartung, Pflege und Erziehung des Kindes in Betracht kommen, weshalb denn auch ein guter Theil der hieher gehörigen Götter, und vielleicht alle, in der Varronischen Schrift über die Erziehung der Kinder genannt waren; drittens die Momente der Vermählung, der Heimführung der Braut und die Geheimnisse des Brautgemachs bis zum Augenblicke der Empfängniß, durch welchen die Reihe der hieher gehörigen Götter mit jener ersten, welche die Entwickelung des

10) Unverdächtig ist bei Orell. coll. n. 1851, welche Inschrift jedoch mit Unrecht unter den numina Italica erscheint. Auch Epona findet sich theils allein, theils mit andern Gottheiten verbunden, einige Male, wie n. 402. 1792—1794. Dagegen sind verdächtig n. 1415. 1742. 1796., und n. 2036 wird wohl mit Recht auf eine altenglische Gottheit bezogen, deren Name eigenthümlich genug ganz mit der Römischen Numeria übereinstimmt. Natürlich gehören die mannichfaltigen Inschriften, die sich auf Municipalgottheiten beziehen, nicht hieher.

Menschen vor der Geburt zu schützen hat, auf naturgemäße Weise verknüpft erscheint; endlich die Momente des Ackerbaues, vom Augenblicke der Saat an durch alle Entwickelungsstufen der keimenden und reifenden Aehre hindurch bis zur Aufspeicherung, Dürre und Zermalmung des Korns. Aus diesen Götterreihen also wird sich, irren wir nicht, mit hinlänglicher Anschaulichkeit das Princip eines Theiles der Indigitamenta ergeben und zugleich hervorgehen, wohin wir eine gute Anzahl anderer Namen von Göttern und Göttinnen, die jetzt isolirt erscheinen, zu verweisen haben. Nur ist hiebei wohl festzuhalten, daß diese gleich zu nennenden Götterreihen keinesweges als nur einigermaßen vollständige zu betrachten sind; sie enthalten ohne allen Zweifel sehr viele Lücken, da es den Apologeten natürlich nicht im geringsten auf Vollständigkeit, sondern einzig und allein nur darauf ankam, das diesen Reihen von ächtrömischen Göttern scheinbar zum Grunde liegende Princip, d. h. die Zersplitterung des göttlichen Wesens in unendlich viele Momente [11]), in seiner ganzen Trocken-

11) Einige Hauptstellen dieser Art mögen hier ihren Platz finden. Augustin. a. a. O. IV, 8. p. 109: Quando autem possunt uno loco libri huius commemorari omnia nomina deorum aut dearum, quae illi grandibus voluminibus vix comprehendere potuerunt, singulis rebus propria dispertientes officia numinum? — — (p. 110) quae (numina) ita suis quaeque adhibeantur officiis, ut nihil universum alicui crederetur. Ebend. 13. p. 115: — cum omnes (dii) occupati sint officiis et operibus propriis, nec alter irruat in alterius. — Ebend. 24. p. 124: quorum deorum nomina non inveniebant, earum rerum nominibus appellabant deos, quas ab eis sentiebant dari, aliqua vocabula inde flectentes, sicut a bello Bellonam nuncupaverunt —: aut certe nulla vocabuli declinatione, sicut res ipsae nominantur, ut Pecunia dicta est dea, quae dat pecuniam. Vgl. hiemit oben Anmerk. 8. den Hohn des Tertullian. Daher heißen diese Götter dem Augustin (9. p. 110): turba minutorum deorum; (11. p. 113.) turba quasi plebeiorum deorum, und anderswo (VII, 4. p. 194.) nennt er sie mit bitterem Spotte:

heit, Beschränktheit und Geistlosigkeit möglichst grell aufzuzeigen, ohne sich weiter auf die Erörterung der doch so nahe liegenden Frage einzulassen, ob eine solche tausendfältige Zersplitterung einer oder mehrerer göttlichen Naturen ihren Grund wirklich nur in einer ganz gemüthlosen Barbarei oder vielleicht in einem ganz anderen, nur nicht so klar am Tage liegenden Principe habe [12]): eine für die tiefere Erkenntniß der altrömischen Religion äußerst wichtige Frage, die, sobald einmal erst Inhalt und Bedeutung der Indigitamenta klarer geworden, sich ebenfalls bestimmter stellen und ins Auge fassen lassen wird. Hier nun zunächst die eben bezeichneten Götterreihen in der angegebenen Folge:

1) Götter und Göttinnen, welche der Entwickelung des Menschen von seiner Empfängniß an bis zur Geburt vorstehen *).

---

tanquam minuscularios vectigalium conductores. Vgl. außerdem ebend. IV, 16; 21. VI, 1; 9. VII, 2; 3. Daß aber Augustinus nur eine sehr kleine Zahl dieser Götter und diese eben nur beispielsweise namhaft mache, bezeugt er selber mehr als Einmal, wie IV, 8. p. 110; 11. p. 113, unten; 21. p. 120; VII, 11. p. 201.

12) Augustinus berührt nach dem Vorgange Aelterer diesen Punkt, wiewohl er ihn bald fallen läßt, a. a O. IV, 11. p. 113: hi omnes dii deaeque sit unus Iupiter: sive sunt, ut quidam volunt, omnia ista partes eius, sive virtutes eius, sicut eis videtur, quibus eum placet esse mundi animum; quae sententia velut magnorum multorumque doctorum est. Vgl. Krahner, Grundlinien u. s. w. S. 51 u. 52. Uebrigens dürfte es nicht ohne Interesse sein, das Verhältniß der stoischen Philosophie zur positiven Religion der Römer noch etwas schärfer ins Auge zu fassen. Der Umstand, daß die erstere den Römern so sehr zusagte, scheint uns wesentlich mit auf dem Wesen der letzteren zu beruhen.

*) Die zwischen den Namen der Götter befindlichen Punkte bezeichnen die Stellen, wo uns die Vollständigkeit der Götterreihe zweifelhaft erscheint; die Fragezeichen aber beziehen sich auf die Bedenken, welche man darüber hegen kann, ob ein Gott wirklich dieser und keiner anderen Reihe angehöre. Diese einzelnen Bedenken im Detail zu erörtern haben wir hier unterlassen, da hiedurch unsere

Janus Consivius[13]), Saturnus[14]), Liber, Libera[15]) ... Alemona[16]) .. Fluviona[17]) .. Vitumnus[18]) .. Sentinus[19]) ... Parca, Nona, Decima[20])

Ansicht im Ganzen nicht bedingt wird. Die Erklärungen der Götter aber führen wir in der Regel mit den Worten der Schriftsteller an, aus denen dieselbe genommen sind.

13) Cum puerperium concipitur, aditum aperit semini. Augustin. a. a. O. VII, 2. Vgl. oben Anm. 8. Tertull. ad Nat II, 11. nennt nur das cognomen Consevius. Daß aber der Gott in dieser Beziehung Ianus Consivius genannt worden, lehrt Macrob. Sat. I, 9. p. 238, unten, und Ioan. Lyd. de mens. IV, 1, wo das cognomen fälschlich durch βουλαῖος erklärt wird.

14) Propter ipsum semen. August. a. a. O. Saturnus hat nämlich die Herrschaft über jeglichen Samen, d. h. sowohl im Gebiete des Thierreichs, wie des Pflanzenreichs. Hauptstellen sind Varro bei August. a. a. O. VI, 8. p. 182 und VII, 13. p. 202, wo es mit Varro's Worten heißt: Unus de principibus deus, penes quem sationum omnium dominatus est. Vgl Varr. de L. L. V, §. 57 u. 64. Fest. v. Ferias. Hienach ist in unsern Studien und Andeutungen S. 148, Anm. 82 zu modifiziren. Vgl. jedoch Merkel Proleg. ad Ovid Fast. p 230 u d. f.

15) Quod mares in coeundo per eius beneficium emissis seminibus liberantur: hoc idem in feminis agere Liberam, — quod et ipsas perhibeant semina emittere —. August. a. a. O. VI, 9. p. 183. Auch dieser beiden Machtgebiet erstreckt sich, wie beim Saturnus, auf das Pflanzenreich. Vgl. ebend. IV, 11. p. 113. Orell. a. a. O. n. 1486, 1487.

16) Quae alit foetum in utero. Tertull. de anima, 37.

17) Quae infantem in utero . . . (doch wohl alit?) Tertull. ad Nat. II, 11. Fluonia ist cognomen der Juno in Beziehung auf eine ziemlich verwandte Bestimmung. Fest. v. Fluoniam Iunonem. Vgl. Varr. bei August. a. a. O. VII, 2.

18) Per quem viviscat infans. Tertull. a. a. O. August. ebend. VII, 2 u. 3.

19) Per quem sentiat infans. Tertull. u. August. a. a. O.

20) Ueber sie hatte Varro im vierzehnten Buche der res divinae gehandelt. Gell. N. A III, 16. Vgl. Tertull. de anima, 37. und oben Anm. 7. Merkel, a. a. O. p 211.

... Diespiter[21]) (Lucetius), Lucina[22]) .. Carmenta, Prosa, Postverta[23]) ... Egeria[24]) ... Nixi dii[25]) ... Candelifera[26]) ... Numeria[27]) ....

21) Qui puerum perducat ad partum. Tertull. ad Nat. a. a. O. Vgl. Serv. ad Aen. IX, 570. Fest. v. Flamen Dialis. Lucetius Iupiter. Studien und Andeutungen I, S. 145. Anm. 62

22) Quae a parturientibus invocatur. August. a. a. O. IV, 11. Vgl. Arnob. adv. gent. III, 23. Fest. v. Supercilia. Ueber die Form Lucetia vgl. unsere Bemerkung a. a. O.

23) A recti perversique partus et potestate et nomine Varr. bei Gell. XVI, 16. In dieser Beziehung waren sie auch genannt bei Tertull. ad Nat. a. a. O.: Perverse natos ..... to Prosae Carmentis esse provin(ciam) .... Bei August. a. a. O. IV, 11: Carmentes deae — fata nascentibus canunt. Unsicher ist die Inschrift bei Orell. n. 1415.

24) Egeriae nymphae sacrificabant praegnantes, quod eam putabant facile conceptam alvum egerere. Fest. v. v. Vgl unten Anm. 130.

25) Praesidentes parientium nixibus. Fest. u. Paul. v. v.

26) Quoniam ad candelae lumina pariebant. Tertull. a. a. O.

27) In partu precabantur Numeriae, quam deam solent indigetare etiam Pontifices. Varr. de lib. educ. bei Non. p. 352. So lautet jetzt diese Stelle, wobei uns jedoch nicht ganz klar ist, in wiefern diese Lesart durch die Handschriften bestätiget wird. Vorgeschlagen nämlich finden wir dieselbe bereits in der Ausgabe des Gothofredus v. J. 1586, wo derselbe in den Noten dazu bemerkt: Numeriae deae partum adiuvantis meminit Augustinus. Indessen haben wir eine solche Stelle in den Schriften des Augustinus vergeblich gesucht; denn diejenige, welche neben diesem Zeugnisse des Varro gewöhnlich angeführt zu werden pflegt (S. unten Anm. 46.), dürfte sich schwerlich ohne weiteres auf unsere Geburtsgöttinn beziehen lassen. Nichts desto weniger scheint sowohl der ganze Zusammenhang der Stelle des Nonius, als auch die Analogie mancher anderen Göttinnen der Indigitamenta hinlänglich zu beweisen, daß wir hier in der That einen von numerus abgeleiteten Götternamen zu suchen haben. In wiefern nun jene andere, unter Anm. 46. angeführte Numeria mit der hier erwähnten zusammenhange, lassen wir unentschieden, und bemerken nur, daß in Bezug auf die in den Indigitamenten verzeichneten Gottheiten gleiche Namen nicht immer identische Götter bezeichnen. Vgl. unten Anm. 66 und 50.

linus ... Abeona, Adeona [42]), Domiduca [43])... Catius [44]) ... Minerva [45]) ... Numeria [46])...

Diese Gottheiten beziehen sich, wie man sieht, sämmtlich auf das kindliche Alter und äußern ihre Wirkung auf dasselbe nach einander vom Momente der Geburt und der Anerkennung des Kindes durch den Vater an bis auf die Zeit, wo dasselbe stehen, sprechen und gehen lernt, Gedächtniß und Verstand bekommt. An sie schlossen sich sodann die gewiß nicht minder zahlreichen, welche den einzelnen Entwickelungsstufen der reiferen Knabenzeit und des Jünglingsalters vorstanden. Für das letztere aber bildete in der Reihe der Gottheiten Fortuna barbata [47]) den Schluß, wie für jene die Juventas [48]); und zu dem Götterkreise,

---

Zusammenstellungen, wie Statanus und Statilinus, Farmus und Fabulinus zeigen recht, wie ungemein mikrologisch man bei der Zurückführung der einzelnen Lebensmomente auf die schützende Gottheit zu Werke ging. Vgl. in dieser Beziehung auch unten Anm. 59. 68 72 106. 113. 116.

42) Beschützen die Kinder beim Ausgehen und Heimkehren. August. a. a. O. IV, 21. VII, 3. In der letzteren Stelle werden sie bestimmt von der Juno unterschieden. Außerdem vgl Tertull. a. a. O.

43) Gehört nach Tertull a. a. O. unstreitig zu den praesides puerorum; allein nach Mart. Capella de nupt. philol II, p. 61. ed. Bern. und ebenso nach August. a. a O. VII, 3 ist es cognomen der Juno, welche auch als Iterduca mit der Aufsicht über die außerhalb des Hauses befindlichen Kinder beschäftigt ist. Für die letztere Ansicht spricht auch Domiducus. Vgl. unten Anm. 68.

44) Catos facit. August. a. a. O. IV, 21.

45) Verleiht den Kindern Gedächtniß. Ebend. VII, 2. Vielleicht läßt sich hiemit in einige, wenn auch entfernte Verbindung setzen Orell. coll. n. 1427—1429.

46) Numerare docet. August ebendaselbst IV, 11. Daß sie zu den praesides puerorum gehört, zeigt die Vergleichung der Reihenfolge bei August. und Tertull. Uebrigens vgl. oben Anm. 27.

47) Quae adultos barba induit. August. u. Tertull. a. a. O. Die Inschrift bei Orell. n. 1742 scheint verdächtig.

48) Quae post praetextam excipiat iuvenilis aetatis exordia.

welcher sich auf diese beiden Lebensabschnitte bezog, gehören außer den beiden genannten Göttinnen, wie die Folge bei Tertullian und Augustinus lehrt, noch diese: Volumnus, Volumna [49]) (Voleta) .. Paventina [50]) ... Venilia [51]) ... Volupia [52]) ... Praestitia [53]) ... Peragenor [54]) ... Agenoria [55]) ... Consus [56]) .., denen wir auch wohl nicht ohne Wahrscheinlichkeit die isolirt vorkommenden: Strenia [57]) ... Sentia [58]) ...

August. u. Tertull. ebendaselbst. Hiemit ist zu vergleichen das bekannte Institut des Königs Servius. Dionys. IV, 15.

49) Ut bona velint. August. a. a. O IV, 21. Statt Volumna findet sich bei Tertull. Voleta, wenn nicht, was uns bei der Mikrologie des Römischen Cultus sehr wahrscheinlich ist, auch diese beiden Göttinnen verschiedene Momente des Willens betrafen.

50) De pavore infantum. August. IV, 11. u. Tertull. a a. O. Bei dem ersteren steht Paventia.

51) De spe quae venit. Daß sie zu den praesides puerorum zu rechnen, erhellt aus beiden Gewährsmännern a. a. O. Eine Göttinn ganz gleichen Namens galt als Gattinn des Neptunus. Varro bei den Interprett. vet. Virgil. X, 76, aus welchem auch August. a. a. O. VII, 22. und Servius zur angezogenen Stelle schöpften. Auch hier berechtigt der gleiche Namen keinesweges, beide Göttinnen für identisch zu halten.

52) A voluptate. Außer Tertull. a. a. O. August. IV, 8. 11.

53) Erscheint unter den Schutzgöttern der Kinderzeit bei Tertull. a. a. O.: (praesta)ntiae Praestitia. Ob auch Praestana bei Arnob. IV, 3. hieher zu ziehen, mag ich nicht entscheiden.

54) Ab actu. Tertull. a. a. O.

55) De actu. August. a. a. O. IV, 11. 16. Neben diesen beiden Göttern, Peragenor und Agenoria, findet sich nun noch ein Agonius, ein deus praesidens rebus agendis, den man wohl in allgemeinerer Beziehung zu fassen hat, wenn man überhaupt an dem Berichte des Paulus (Exc. v. Agonium) nicht zweifeln will. Vgl. Stud. u. Andeut. I, S. 149. Anm. 88.

56) Consilia praebet. Daß dies hier in Hinsicht der Knaben zu verstehen, lehrt die Reihenfolge bei Tertull. und August. IV, 11.

57) Strenuum facit. August. a. a. O. und 16.

58) Sententias inspirat. Ebend. IV, 11.

Stimula [59]) . . . Liburnus . . . Libentinus, Libentina [60]): hinzufügen dürfen. In ähnlicher Weise müssen die Momente der späteren Lebensalter mit Göttern bedacht gewesen sein, zu denen wir wohl ohne Bedenken auch Caeculus [61]), Orbona [62]) und Viriplaca [63]) zählen dürfen. Jedenfalls aber beschlossen deren Reihe Viduus [64]), Libitina und Naenia [65]). Innerhalb dieser Folge standen nun auch

3) Götter und Göttinnen, welche die einzelnen Momente der Vermählung bis zur Empfängniß beschützten (Dii nuptiales).

Von diesen, den christlichen Apologeten ganz besonders verhaßten Wesen kommen, so viel uns bekannt, nur folgende vor:

. . Afferenda [66]) . . Jugatinus [67]) . . Mutunus

---

59) De stimulis ad nimium actum impellentibus. August. ebend. 11. 16.

60) A libidine. August. IV, 8. Arnob IV, 9., bei welchem sich auch der Liburnus findet. Vgl. oben Anm. 41.

61) Qui oculos sensu exani(mat) Tertull. ad Nat. II, 15. Vgl. unten Anm. 131.

62) In eius tutela orbati liberis parentes. Arnob. IV, 7. Tertull. a. a. O., wo jedoch jetzt Orbana steht: quae in orbitatem semina extinguat.

63) In ihrem sacellum versöhnten sich erzürnte Gatten mit einander. Val. Max. II, 1. 6.

64) Qui anima corpus viduet. Cyprian. de idol. vanit., wonach ohne Zweifel herzustellen Tertull. ad Nat. II, 15: qui et tristitiae deos arbitros esse vultis . . . . . deus, qui animam corpore viduet, quem intra muros cludi non permittendo damnastis. An Vedius nämlich läßt schon der in beiden Zeugnissen erwähnte Umstand, daß dieser Gott außerhalb der Stadtmauer verehrt worden, keinen Falls denken.

65) Vgl. außer den oben Anm. 8. bemerkten Stellen Arnob. IV, 7. Fest. v. Naeniae.

66) Ab afferendis dotibus. Tertull. ad Nat. II, 11.

67) Coniuges iungit. August. a. a. O. IV, 11. VI, 9. Nicht zu ver-

Tutunus [68]) . . Domiducus [69]) . . Domitius [70]) . . Manturna [71]) . . Virginiensis [72]) . . Subigus [73]) . . Prema [74]) . . Pertunda [75]) . . Perfica [76])? . .

Diesen dürfen wir vielleicht auch die räthselhaften Camelae virgines [77]) beizählen, falls sie nicht mit einigen der genannten Göttinnen zusammenfallen. So gering nun aber auch die Reste dieser Dii nuptiales sind, so erkennt man doch auch an ihnen die pontifizische Glaubensansicht: singulis actibus proprios deos praeesse [78]); und es erhellt leicht, daß alle von uns bisher genannten Götter nur spärliche Trümmer jener von Censorinus angedeuteten, in den Indigitamenten verzeichneten und von Varro auf den Grund derselben ausführlich dargelegten Götterreihe sind, welche sich lediglich auf die leiblichen und geistigen Zustände des menschlichen Individuums selbst bezog, so daß natürlich in der Entwickelung jedes einzelnen Menschen, wie Censorinus

---

wechseln mit den gleichnamigen Schirmherren der iuga montium. Vgl. unten Anm. 106.

68) August. u. Tertull. a. a. O. Arnob. IV, 7. Lactant. de F. R. 20 Bei dem letztern und bei Tertull. Apolog. 25 unter den Dii Romanorum proprii genannt. Vgl. Lucil. Sat IV, fr. 3. Plin. H. N. XXVIII, 4, 7. Fest. v. Mutini.

69) Cum quae nubit domum ducenda. August. VI, 9.

70) Ut nupta in domo sit. Ebendaselbst.

71) Ut nupta maneat cum viro. A. a. O.

72) Cum virgini uxori zona solvitur. A. a. O.

73) Ut nupta viro subigatur. August. a. a. O. Tertull. ad Nat. II, 11.

74) Ut (nupta) subacta — comprimatur. August. u. Tertull. ebendaselbst.

75) Dieser gedenkt außer den genannten auch Arnob. IV, 7. 11.

76) Obscoenas voluptates ad exitum ducit. Arnob. a. a. O.

77) Fest. v. Camelis virginibus, und daselbst O. Müller.

78) Serv. in Aen. II, 141. Vgl. oben Anm. 5. u. 7. Dieser Ansicht entspricht von einem anderen Gesichtspunkte aufgefaßt die von Macrob. Sat. I, 17, p. 285, geäußerte: unius dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus.

deutlich lehrt und die Bedeutung der allermeisten dieser Götternamen selbst bezeugt, jede dieser Gottheiten nur Ein Mal ihre Wirkung äußerte und mithin in Bezug auf dieses Eine Individuum auch nur Ein Mal angerufen und verehrt wurde. In ganz ähnlicher Weise waren nun auch die Bedürfnisse und Angelegenheiten des Menschen als solchen, jede nach ihren einzelnen Momenten, an unzählige Gottheiten vertheilt, was man am deutlichsten noch in der vierten von uns oben bezeichneten Göttergruppe erkennt.

4) Götter und Göttinnen, welche sich auf den Anbau und die Behandlung des Getreides beziehen (Dii agrestes).

Ohne Zweifel, wie jene auf den Menschen bezüglichen Schutzgeister, ebenfalls vom Janus anhebend, gehören zu dieser Reihe:

.. Sator [79]) ... Seia [80]), Segesta [81]), Proserpina [82]) ... Nodotus [83]) ... Volutina [84]), Patelena [85]) ... Hostilina [86]) ... Flora [87]) ...

---

79) A satione. Vgl. oben Anm. 7.

80) Beschirmte die sata frumenta, quam diu sub terra essent. August a. a. O. IV, 8. Eine uralte und, wie mehrere der folgenden, einst hochverehrte Göttinn. Vgl. Plin H. N. XVIII, 2. Macrob. Sat. I, 16. p. 277.

81) Frumenta super terram et segetem facientia. August. Plin Macrob. a. a. O.

82) Frumenta germinantia. Außer August. a. a. O. Arnob. III, 33.

83) Genicula nodosque culmorum. August. ebend. u. Arnob. IV, 7. 11.

84) Incolumenta folliculorum. August. a. a. O.

85) Quum folliculi patescunt, ut spica exeat. A. a. O. Nicht hieher zu gehören scheint Arnob. IV, 7: Patellana numen est et Patella, ex quibus una est patefactis, patefaciendis rebus altera praestituta.

86) Quum segetes novis aristis aequantur. August. a. a. O. Vgl. Fest. v. Redhostire.

87) Frumenta florentia. August. ebend. u. II, 27. Arnob. III, 23.

Lactans [88]), Lacturnus [89]) . . . Matura [90]) . . . Runcina [91]) . . . Messia [92]) . . . Tutilina [93]) . . . Fornax [94])? . . . . . Terensis [95]) . . .

Hier haben wir also die einzelnen Momente, welche in Beziehung auf das Getreide von dem Augenblicke der Aussaat an bis zur Darre und Stampfung in Betracht kommen, unter den Schutz von eben so vielen Göttern gestellt, wonach man nun auch leicht die Natur und Folge der Gottheiten begreift, welche nach Fabius Pictor Servilianus in der oben erwähnten Stelle des Servius der Flamen bei dem Opfer der Tellus und Ceres anruft; diese waren nämlich: Vervactor, Reparator, Inporcitor, Insitor, Obarator, Occator, Sarritor, Subruncinator, Messor, Convector, Conditor, Promitor: also ebenfalls ein Kreis von Göttern, der innerhalb des Machtgebietes der Tellus und Ceres [96]) die einzelnen Momente des Ackerbaues beschützt, nur daß in der priesterlichen Formel diese Gottheiten in anders gebildeten Namen als jene obigen erscheinen, welche, wie weiter unten erhellen wird, der Landmann selber anzurufen und zu verehren hatte.

So zahlreich uns nun dieselben erscheinen mögen, so sind

---

88) Qui se infundit segetibus et eas facit lactescere. Varro bei Serv ad Georg. I, 315.

89) Frumenta lactescentia. August. a. a. O. IV, 8.

90) Frumenta maturescentia. Ebend.; denn an Matuta ist doch wohl schwerlich zu denken.

91) Quum frumenta runcantur. A. a. O.

92) Messias a messibus Tertull de Spect. 8. Der Pluralis gehört der Ausdrucksweise des Apologeten an.

93) Frumenta collecta et recondita. August. u. Tertull. a. a. O. Plin. H. N. XVIII, 2. Macrob. Sat. 16, p. 277. Varro bei Non. p. 47.

94) Lactant. de F. R I, 20. Ovid. Fast. II, 525.

95) Quae praeest frugibus terendis. Arnob. IV, 7. 11.

96) Vgl. oben Anm. 7. Hartung, R. R. II, 128, bezieht diese Namen auf den Saturnus, eine Ansicht, die wir uns mit der Ueberlieferung des Fabius nicht zu reimen wissen. S. unten Anm. 162.

sie doch sicher nur ein kleiner Rest jener großen Götterreihe, welche, nach allen Richtungen des menschlichen Daseins hin, den einzelnen Momenten jeder Thätigkeit und Beschaffenheit vorstand. Denn nicht nur finden sich zerstreut noch manche Götter, welche sich direkt auf den Ackerbau beziehen, wie z. B. Stercutius[97]), Picus[98]) und Spiniensis[99]), sondern es giebt auch fast kein Gebiet der ältesten Römischen Beschäftigungsweisen, wo uns nicht ein oder der andere, zufällig erhaltene Göttername verriethe, daß auch dies und die einzelnen Momente desselben unter den Schutz zahlreicher Götter gestellt waren. So begegnen uns aus dem Kreise der Viehzucht, bekanntlich einer Hauptbeschäftigung der älteren Römer, Bubona [100]) und Epona [101]); im Gebiete der Obstzucht: Puta [102]) und Pomona [103]); in Beziehung auf Bienenpflege: Mellonia [104]); in Hinsicht der Holzungen: Nemestrinus [105]). Ebenso haben nicht

97) A stercorando. Varro de gente P. R. Bei August. a. a. O. XVIII, 15. Plin. H N. XVII, 6. Serv. ad Aen. X. 76. Sterculus b. Tertull. ad Nat. II, 9 Sterculius bei dems. Apolog. 25. Lactant. a. a. O. Sterculinius bei Serv. ad Georg. I, 21. Vgl. Macrob. Sat. I, 7. p 230. Daß er eine Qualitätsbestimmung des Saturnus gewesen, scheint sicher; aber eben darum, weil er aus einer einzelnen Funktion innerhalb des Machtgebietes jenes Hauptgottes vorstand, kann man ihn nicht identisch mit demselben nennen.

98) Daß Picus zum Kreise dieser Götter gehörte, zeigt außer anderen Umständen deutlich August. a. a. O. und Serv. ad Aen. X, 76.

99) Ut spinas eradicet. August. a. a. O. IV, 21.

100) August. ebend. IV, 24. 34.

101) Tertull. Apolog. 16. Ad Nat. I, 11. Zwischen dieser und Hippona unterscheidet Hagenbuch bei Orell. coll. n. 1793. Die Göttinn gehört nach Fulgent. de pr. serm. p. 556. zu den Semones.

102) Putationibus arborum. Arnob. IV, 7.

103) August. a. a. O. IV, 24. 34. Diese hatte auch einen besonderen Flamen. Fest. v. Maximae dignationis. Ennius bei Varro de L. L. VII, §. 45.

104) August. a. a. O. IV, 34. Arnob. IV, 7. 8. 12.

105) Arnob. IV, 7.

nur die allgemeinsten Bestimmungen der natürlichen Beschaffenheit des Landes, sondern auch besondere Oertlichkeiten und Eigenthümlichkeiten des Bodens bis auf die einzelnen Theile der Wohnung und besonders des Einganges hinab ihre Schutzgottheiten. In Beziehung auf die ersteren finden wir Rusina [106]), Jugatinus, Montinus [107]), Collatina, Vallonia [108]); ihnen reihen sich an die Schutzgötter einzelner Seen und Berge, wie Velinia [109]), Vaticanus [110]) und Aventinus [111]); dann die als göttlich aufgefaßten Beschaffenheiten einzelner Landstrecken, z. B. die Dii Limi [112]), Ascensus und Clivicola [113]); endlich die Schirmherren einzelner Theile der Wohnung, wie Limentinus [114]) und Limentina [115]), Forculus und Cardea [116]). Ja es zeigt sich, daß auch die kleinsten und nach unserer Vorstellung unbedeutendsten Verrichtungen menschlicher Thätigkeit unter dem Schutze besonderer Gottheiten standen. Hievon gewähren den deutlichsten Begriff die von der Arvalischen Brüderschaft mehr als Ein Mal verehrten Göttinnen: Adolenda, Conmolenda, Coinquenda und Deferunda [117]), wonach sich nun leicht die Natur solcher, für uns und sicher auch für den hellenischen Sinn ganz seelenlosen Abstraktionen, wie Ar-

106) August. a. a. O. IV, 8. Ebenda der mit dem deus coniugalis ganz gleichlautende Iugatinus, der sich auf die iuga montium bezieht.
107) Arnob. IV, 9. 108) August. a. a. O.
109) A lacu Velino. Varro de L. L. V, §. 71.
110) Praeses agri Vaticani. Gell. XVI, 17. Vgl. oben Anm. 30.
111) Vgl. Studien und Andeut. I, S. 148.
112) Curatores obliquitatum. Arnob. IV, 9.
113) Tertull. ad Nat. II, 15. Die letztgenannte nach der Conjectur des Rigaltius für Levicola.
114) August. a. a. O. IV, 8. Tertull. de Idol. 15. Ad Nat. a. a. O. Arnob. IV, 9. 11. 12.
115) So mit Orelli zu Arnob. IV, 9 für Lima.
116) August. IV, 8. VI, 7. Tertull. a. a. O.
117) Vgl. Marini, Atti d. Fr. Arv. p. 382. und unten Anm. 148.

culus [118]), Lateranus [119]), Hodorinus, Aesculanus, Argentinus [120]), u. dgl. m., ermessen läßt.

Nach diesem nun wohl hinlänglich anschaulichen Principe der Pontifices, auf dessen Grund die Indigitamenta oder doch mehrere Theile derselben entworfen waren, würden wir es auch ohne specielles Zeugniß leicht begreifen, daß die Zahl der Römischen Götter ungemein groß war, so daß ihre Namen und deren Erklärungen wohl mächtige Bücherrollen füllen mußten [121]). Jene Grundansicht, daß jedem einzelnen Zustande, wie jedem Momente einer Thätigkeit, ein besonderes göttliches Wesen vorstehe, oder, wie Andere es ausdrückten, daß jede besondere Thatäußerung eines Gottes selbst wieder ein göttliches Wesen sei: diese Grundansicht mußte ja nicht nur von vorn herein eine große Anzahl von Göttern erschaffen, sondern auch dieselbe mit dem wachsenden Culturzustande des Römischen Volkes unendlich vervielfältigen, wie sich dies weiter unten noch deutlicher herausstellen wird. Und hiezu kam noch, daß bei weitem die meisten Götter als männlich und weiblich zugleich gedacht waren [122]) und demnach auch einen dem verschiedenen Geschlechte entsprechenden Doppelnamen führten. So z. B. Volumnus und Volumna [123]), Faunus und Fauna [124]), Robigus und Robigo [125]), Lucetius und Lucetia [126]),

118) Fest. v. Arculus. 119) Arnob. IV, 6. 11.

120) Alle drei genannten bei August a. a. O. IV, 21. Vgl. Stud. u. Andeut. I, S. 64. Anm. 111. und unten Anm. 176.

121) Vgl. oben Anm. 11. Allgemeiner äußert sich August. III, 12. p. 78. und Tertull. ad Nat. II, 12. Apolog. 10.

122) August. III, 12. p. 78: — ut Varro dicit, certos atque incertos, in omnibusque generibus deorum, sicut in animalibus, mares et feminas. Vgl. Stud. u. Andeut. I, S. 63. Anm. 109.

123) Vgl. oben Anm. 49.

124) Varró de L. L. VII, §. 36: Fauni dei Latinorum, ita ut Faunus et Fauna sit.

125) Varro de R. R. I, 1. Virg. Georg. I, 150. Gell. V, 12. Fest. v. Robigalia. — Ovid. Fast. IV, 907. u. d. f. August. de C.

Libentinus und Libentina [127]), u. dgl. m. Auch glaube man ja nicht, daß jene scheinbar so inhaltsleeren Abstraktionen bloß als cognomina gegolten, etwa wie Centumpeda, Tigillus [128]) und anderweitige Bestimmungen des Jupiter; sie wurden in der That im praktischen Cultus besonders verehrt [129]), hatten ihre besonderen Altäre und Sacella [130]), gingen mitunter in eine Art von Sagenbildung über [131]), und einige von ihnen, wenngleich wohl nur solche, die mit einigermaßen analogen Gottheiten der Griechen sich vergleichen ließen, wurden seit einer gewissen Zeit sogar bildlich dargestellt [132]). Daher denn auch

D. IV, 21. Die Stiftung der diesem Gotte, oder richtiger, diesem Götterpaare und dem Mars, gefeierten Spiele wurde auf Numa zurückgeführt. Tertull. de Spect. 5, p. 11, unten, dessen Quelle in solchen Dingen Sueton ist. Hienach dürfte Hartung, R. R. II, S. 148. zu berichtigen sein. Vgl. übrigens Merkel, a. a. O. p. 191, u. d. f.

126) Vgl. Stud. u. Andeut. I, S. 145, Anm. 62.

127) Oben Anm. 60. u. 114. 128) August. VII, 11.

129) August. ebend. IV, 16: his omnibus diis et deabus (minutis) publica sacra facere susceperunt. Vgl. auch Krahner, Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion, S. 10 und 52.

130) Unter den oben genannten Göttern und Göttinnen hatten nachweislich in oder bei Rom Heiligthümer oder Altäre: Carmenta, Consus, Iuventas, Mutunus Tutunus, Naenia, Orbona, Rumina, Strenia, Viduus, Viriplaca, Volupia, Cardea, Flora, Pomona, worüber man die Topographen, besonders Sachse, vergleiche, die jedoch in dieser Beziehung nicht ganz vollständig sind.

131) So z. B. Carmenta, Caeculus, Egeria, Pilumnus, Stercutius, Picus und Flora, zu denen sich noch mancher andere Name, wie Cacus, Tarpeia, Faustulus, aus der älteren Sage gesellen möchte, an deren Entstehung jedenfalls der Cultus keinen geringen Antheil gehabt hat. Vgl. unten Anm. 193.

132) Dahin gehören z. B. Mutunus, Flora, Messia, Seia, Segesta, Tutilina. Auch Lactant. a. a. O. sagt, nachdem er von der Cunina, dem Sterculius und dem Mutunus gesprochen: et haec tamen habent aliquam imaginem. Dagegen vergleiche in Beziehung

wie dies nach Servius in den Indigitamenten selbst der Fall war, bei jedem einzelnen genau angegeben, welches das Geschäft desselben sei und weshalb man denselben anrufen müsse. Man erkennt hienach, daß Varro bei der Eintheilung und Darlegung dieser Klassen von Römischen Göttern schwerlich einer von ihm selbst beliebten Anordnung, sondern vielmehr den von Censorinus und Servius in Beziehung auf dieselbe Grundeintheilung citirten Indigitamenten gefolgt war. Zu Grunde lag für diese Abtheilungen derselben der scharfe Unterschied zwischen persona und res; aus diesem ergaben sich, auf das menschliche Leben angewandt, ganz natürlich die eben angedeuteten Götterreihen; jede von beiden aber war ebenso einfach nach der natürlichen Folge der Momente geordnet, welche sich einerseits durch die leibliche und geistige Entwickelung des menschlichen Individuums, andererseits durch dessen auf die Außenwelt gerichtete Thätigkeit ergaben; und es springt in die Augen, wie leicht bei dieser Einrichtung der Götterlisten, in welchen bei jedem Namen auch die Bestimmung des Gottes angegeben war, ein nur einigermaßen unterrichteter Pontifex Bescheid geben konnte, wenn ihn Unkundige fragten 9), an welchen Gott

9) Daß dies zu den wesentlichsten Pflichten des Collegiums gehörte, lehrt besonders Dionys. II, 73: τοῖς δὲ ἰδιώταις ὁπόσοι μὴ ἴσασι τοὺς περὶ τὰ θεῖα ἢ δαιμόνια σεβασμούς, ἐξηγηταὶ γίνονται καὶ προφῆται. Daher bezeichnet er denn auch vollkommen angemessen die Pontifices, um ihre Bedeutung den Hellenen klar zu machen als ἱεροδιδασκάλους, ἱερονόμους, ἱεροφύλακας und, was ihm am angemessensten erscheint, als ἱεροφάντας. Aehnlich Plutarch. Num. IX: ὁ δὲ μέγιστος τῶν ποντιφίκων, οἷον ἐξηγητοῦ καὶ προφήτου, μᾶλλον δὲ ἱεροφάντου τάξιν ἐπέχει — διδάσκων, ὅτου τις δοιέτο πρὸς θεῶν τιμὴν ἢ πάρακτησιν. Daher Cicero de Leg. II, 9: quoque haec privatim et publice modo rituque fiant, discunto ignari a publicis sacerdotibus. Ebenso Liv. I. 20: — publica privataque sacra Pontificis scitis subiecit: ut esset, quo consultum plebes veniret, wo der Ausdruck plebes in Beziehung auf die Verhältnisse des älteren Roms schwerlich ganz passend gebraucht ist.

sie sich in Beziehung auf irgend eines der gewöhnlichen Lebensverhältnisse zu wenden hätten.

Diese aus den angeführten Hauptstellen entwickelte Ansicht von dem Inhalte eines Theiles der Indigitamenta erhält nun eine noch größere Anschaulichkeit, wenn wir uns aus den Trümmern jener Götterreihen, welche sich in ziemlich bedeutender Anzahl bei den christlichen Apologeten, spärlicher bei Grammatikern und Commentatoren, zuweilen auch auf Inschriften [10]), vorfinden, diejenigen zusammenstellen, in welchen noch einigermaßen die ursprüngliche Aufeinanderfolge der Gottheiten erhalten ist oder sich doch wenigstens in so weit herstellen läßt, daß sich deutlich gewisse, unter einander zusammenhangende Göttergruppen erkennen lassen. Diese für uns noch erkennbaren Gruppen betreffen namentlich folgende Zustände und Thätigkeiten des Menschen als solchen: zunächst die Momente seiner Entwickelung von der Empfängniß im Mutterleibe an bis zum Augenblicke der Geburt; sodann die Momente seiner leiblichen Entwickelung nach der Geburt, also alle diejenigen, welche bei der Wartung, Pflege und Erziehung des Kindes in Betracht kommen, weshalb denn auch ein guter Theil der hieher gehörigen Götter, und vielleicht alle, in der Varronischen Schrift über die Erziehung der Kinder genannt waren; drittens die Momente der Vermählung, der Heimführung der Braut und die Geheimnisse des Brautgemachs bis zum Augenblicke der Empfängniß, durch welchen die Reihe der hieher gehörigen Götter mit jener ersten, welche die Entwickelung des

10) Unverdächtig ist bei Orell. coll. n. 1851, welche Inschrift jedoch mit Unrecht unter den numina Italica erscheint. Auch Epona findet sich theils allein, theils mit andern Gottheiten verbunden, einige Male, wie n. 402. 1792—1794. Dagegen sind verdächtig n. 1415. 1742. 1796., und n. 2036 wird wohl mit Recht auf eine altenglische Gottheit bezogen, deren Name eigenthümlich genug ganz mit der Römischen Numeria übereinstimmt. Natürlich gehören die mannichfaltigen Inschriften, die sich auf Municipalgottheiten beziehen, nicht hieher.

Menschen vor der Geburt zu schützen hat, auf naturgemäße Weise verknüpft erscheint; endlich die Momente des Ackerbaues, vom Augenblicke der Saat an durch alle Entwickelungsstufen der keimenden und reifenden Aehre hindurch bis zur Aufspeicherung, Dürre und Zermalmung des Korns. Aus diesen Götterreihen also wird sich, irren wir nicht, mit hinlänglicher Anschaulichkeit das Princip eines Theiles der Indigitamenta ergeben und zugleich hervorgehen, wohin wir eine gute Anzahl anderer Namen von Göttern und Göttinnen, die jetzt isolirt erscheinen, zu verweisen haben. Nur ist hiebei wohl festzuhalten, daß diese gleich zu nennenden Götterreihen keinesweges als nur einigermaßen vollständige zu betrachten sind; sie enthalten ohne allen Zweifel sehr viele Lücken, da es den Apologeten natürlich nicht im geringsten auf Vollständigkeit, sondern einzig und allein nur darauf ankam, das diesen Reihen von ächtrömischen Göttern scheinbar zum Grunde liegende Princip, d. h. die Zersplitterung des göttlichen Wesens in unendlich viele Momente [11]), in seiner ganzen Trocken-

11) Einige Hauptstellen dieser Art mögen hier ihren Platz finden. Augustin. a. a. O. IV, 8. p. 109: Quando autem possunt uno loco libri huius commemorari omnia nomina deorum aut dearum, quae illi grandibus voluminibus vix comprehendere potuerunt, singulis rebus propria dispertientes officia numinum? — — (p. 110) quae (numina) ita suis quaeque adhibeantur officiis, ut nihil universum alicui crederetur. Ebend. 13. p. 115: — cum omnes (dii) occupati sint officiis et operibus propriis, nec alter irruat in alterius. — Ebend. 24. p. 124: quorum deorum nomina non inveniebant, earum rerum nominibus appellabant deos, quas ab eis sentiebant dari, aliqua vocabula inde flectentes, sicut a bello Bellonam nuncupaverunt —: aut certe nulla vocabuli declinatione, sicut res ipsae nominantur, ut Pecunia dicta est dea, quae dat pecuniam. Vgl. hiemit oben Anmerk. 8. den Hohn des Tertullian. Daher heißen diese Götter dem Augustin (9. p. 110): turba minutorum deorum; (11. p. 113.) turba quasi plebeiorum deorum, und anderswo (VII, 4. p. 194.) nennt er sie mit bitterem Spotte:

heit, Beschränktheit und Geistlosigkeit möglichst grell aufzuzeigen, ohne sich weiter auf die Erörterung der doch so nahe liegenden Frage einzulassen, ob eine solche tausendfältige Zersplitterung einer oder mehrerer göttlichen Naturen ihren Grund wirklich nur in einer ganz gemüthlosen Barbarei oder vielleicht in einem ganz anderen, nur nicht so klar am Tage liegenden Principe habe [12]): eine für die tiefere Erkenntniß der altrömischen Religion äußerst wichtige Frage, die, sobald einmal erst Inhalt und Bedeutung der Indigitamenta klarer geworden, sich ebenfalls bestimmter stellen und ins Auge fassen lassen wird. Hier nun zunächst die eben bezeichneten Götterreihen in der angegebenen Folge:

1) Götter und Göttinnen, welche der Entwickelung des Menschen von seiner Empfängniß an bis zur Geburt vorstehen *).

---

tanquam minuscularios vectigalium conductores. Vgl. außerdem ebend. IV, 16; 21. VI, 1; 9. VII, 2; 3. Daß aber Augustinus nur eine sehr kleine Zahl dieser Götter und diese eben nur beispielsweise namhaft mache, bezeugt er selber mehr als Einmal, wie IV, 8. p. 110; 11. p. 113, unten; 21. p. 120; VII, 11. p. 201.

12) Augustinus berührt nach dem Vorgange Aelterer diesen Punkt, wiewohl er ihn bald fallen läßt, a. a. O. IV, 11. p. 113: hi omnes dii deaeque sit unus Iupiter: sive sunt, ut quidam volunt, omnia ista partes eius, sive virtutes eius, sicut eis videtur, quibus eum placet esse mundi animum; quae sententia velut magnorum multorumque doctorum est. Vgl. Krahner, Grundlinien u. s. w. S. 51 u. 52. Uebrigens dürfte es nicht ohne Interesse sein, das Verhältniß der stoischen Philosophie zur positiven Religion der Römer noch etwas schärfer ins Auge zu fassen. Der Umstand, daß die erstere den Römern so sehr zusagte, scheint uns wesentlich mit auf dem Wesen der letzteren zu beruhen.

*) Die zwischen den Namen der Götter befindlichen Punkte bezeichnen die Stellen, wo uns die Vollständigkeit der Götterreihe zweifelhaft erscheint; die Fragezeichen aber beziehen sich auf die Bedenken, welche man darüber hegen kann, ob ein Gott wirklich dieser und keiner anderen Reihe angehöre. Diese einzelnen Bedenken im Detail zu erörtern haben wir hier unterlassen, da hiedurch unsere

der Fahrlässigkeit im Cultus zur Rechenschaft ziehen mußten: erwägt man zugleich die für uns darum begreifliche Scrupulosität der altrömischen Religion, in welcher ein einziges ausgelassenes oder nicht an seinem Orte gesprochenes Wort ein piaculum nach sich zog, so daß in gewissen Fällen selbst dann, wenn sämmtliche bei einer Opferhandlung anzurufende Götter vorschriftsmäßig genannt worden, dennoch ein etwa noch berechtigter, aber seiner Natur nach nicht genau bekannter Gott durch gewisse allgemeine Formeln berücksichtiget wurde [139]): erwägt man also diese und sinnverwandte Einrichtungen und Grundzüge der altrömischen Religion, so stellt sich ja für ein Priestercollegium, welches einen solchen Cultus zu leiten und zu überwachen hatte, die gebieterische Nothwendigkeit heraus, gewisse, wenn auch noch so einfache Monumente zu besitzen, durch welche ihm die Uebersicht über eine so vielnamige und noch dazu so leicht zu erzürnende Götterwelt möglich gemacht werde. Wie es also deutliche Vorschriften und Formulare gab, nach welchen sich der betende Priester oder Magistrat in jedem Falle zu richten hatte [140]), und worin natürlich auch die anzurufenden Gottheiten verzeichnet standen, so mußten die Pontifices, welche ja eben die Aufsicht über die ritualmäßige Ausführung des Opfers und Gebetes übten, natürlich auch den ganzen Complex dieser Formeln und mithin Namen und Natur der in denselben enthaltenen Götter kennen. Man kann demnach nicht umhin, schon von vorn herein anzuerkennen, daß auch diejenigen Gottheiten, welche der Staat als solcher, die einzelnen

139) Wir meinen Formeln wie: sive Deo sive Deae; si Deus si Dea; Quisquis es; sive quo alio nomine fas est appellare. Vgl. Brisson. de form. I, 89. p. 50. Marini, Atti de Fr. Arv. p. 370.

140) Gell. XIII, 22.: Comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. Liv. XXVII, 8. XXXIX, 15. Val. Max. IV, 1. 10. Plin. Paneg. LXIII, 3. Vgl. auch das Osterprogramm der Breslauer Universität v. J. 1840, p. 7 u. 9.

Abtheilungen der Bürger, die besonderen Priesterthümer und Magistrate zu verehren hatten, den Pontifices in urkundlich festgestellter Uebersicht vorlagen und in irgend einer Abtheilung des weitschichtigen ius pontificium ihre Stelle hatten, wobei man dann am natürlichsten an die Indigitamenta denken wird. Aber auch in der Sache selbst liegende Gründe sprechen für diese Ansicht. Dem aufmerksamen Leser wird es nämlich nicht entgangen sein, daß in jenen von uns oben zusammengestellten Göttergruppen, deren Erwähnung in den Indigitamenten unzweifelhaft ist, auch mehrere große Gottheiten vorkommen [141]): solche, welche Varro im sechzehnten Buche der Antiquitäten des Cultus unter der besonderen Rubrik Dii selecti behandelt hatte. Gleichgültig erscheint es hiebei für unsern vorliegenden Zweck, ob der Alterthumsforscher selber diese letztere Eintheilung gemacht, oder ob er auch hierin sich nach dem Vorgange der Pontifices gerichtet; behandelt aber waren in diesem Buche nach des Augustinus ausdrücklicher Angabe [142]) zwölf Götter, nämlich Janus, Jupiter, Saturnus, Genius, Mercurius, Apollo, Mars, Vulcanus, Neptunus, Sol, Orcus, Liber pater, und acht Göttinnen: Tellus, Ceres, Juno, Luna, Diana, Minerva, Venus, Vesta. Alle diese Götter, in denen man leicht eine Anzahl der seit einer gewissen Zeit vom gesammten Römischen Staate verehrte Gottheiten erkennt, haben den gemeinsamen Charakter, daß sie allgemein wirkende Naturmächte sind, d. h. nicht, wie jene von uns oben genannten Dii minuti, nur einen einzelnen Moment menschlicher Zustände oder Thätigkeiten verwirklichen, sondern eine ganze Sphäre von Kräften und Erscheinungen bedingen. Da sie durch diese größere Fülle der mit ihrer Idee verknüpften Handlungen von vorn herein eine gewisse anthropomorphische Färbung erhalten mußten, so waren sie es wohl auch, welche den nächsten

141) Vgl. oben Anm. 14—16. 22. 46.

142) August. a. a. O. VII, 2. Vgl. ebend. 4. p. 195.

Anknüpfungspunkt für die früh eintretende Theokratie Römischer und Hellenischer Gottheiten darboten und, mit Ausnahme des Janus, sämmtlich mit ihnen mehr oder minder analogen Gestalten des Hellenischen Mythus verschmolzen [143]). Sie bildeten daher einerseits im praktischen Cultus der späteren Jahrhunderte einen gewissen Gegensatz mit jenen zahllosen Gottheiten niederer Ordnung, während sie denselben andererseits nach altrömischer Vorstellung nicht so gar fern standen. Auch sie nämlich hatten in gewissen Zuständen des Menschenlebens nur Einen Moment zu verwirklichen, indem ihr allgemeines Machtgebiet hier gleichsam nur auf einen besonderen Fall angewandt wurde. So fanden wir Janus, Saturnus und Liber unter den auf die Empfängniß des Menschen bezüglichen Göttern, und zwar jeden von ihnen nur in Beziehung auf Einen Moment [144]). Ebenso hatte Juno als Lucina und Iterduca eine der Mena, Abeona und Adeona ganz sinnverwandte Stellung [145]); nicht anders

143) Charakteristisch ist für sie in dieser Beziehung, was Varro (August. a. a. O. VII, 17.) im Eingange dieses Buches sagt: De Diis populi Romani publicis, quibus aedes dedicaverunt, eosque pluribus signis ornatos notaverunt, in hoc libro scribam, sed ut Xenophanes Colophonius scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. — Hiemit ist zu vergleichen ebendaselbst Cap. 4. p. 195: — vix quisquam reperitur deorum non selectorum, qui aliquo crimine famam traxit infamem; vix autem selectorum quispiam, qui non in se notam contumeliae insignis acceperit. Illi ad istorum humilia opera descenderunt, isti in illorum sublimia crimina non venerunt. Es haben also die Dii selecti mit den minuti zwar die humilia opera gemein, aber die sublimia crimina, d. h. die mannichfachen mythischen Thaten und besonders die Liebesgeschichten, finden, mit Ausnahme des einen, ächtitalischen Janus, nur auf die Dii selecti eine Anwendung. Vgl. auch oben Anm. 132., unten 149. und Merkel, a. a. O. p. 224.

144) Oben Anm. 14—16.

145) August. a. a. O. VII, 2. p. 191. 3. p. 193. Vgl. oben Anm. 23. und 44.

erscheint Minerva als Beschirmerinn des Gedächtnisses der Knaben unter den praesides puerilitatis [146]), und selbst Jupiter kommt als Diespiter in jener Götterreihe nur als solcher vor, welcher die im Mutterleibe gezeitigte Frucht an das Licht bringt [147]). Diese Bemerkung, die für die Beurtheilung aller jener Dii minuti nicht ohne Bedeutung ist, wird an einem anderen Orte wieder aufzunehmen sein; für unseren nächsten Zweck aber leuchtet daraus ein, daß jene großen Staatsgötter gar nicht so streng von denen der niederen Ordnungen geschieden waren [148]), wie dies denn auch bereits von Augustinus auf das Bestimmteste erkannt worden ist [149]). Fand nun aber zwischen den Gottheiten

146) Oben Anm. 45. Eben daher, weil dieser Umstand der Minerva mit anderen großen Göttern, ja höchst wahrscheinlich mit allen, gemeinsam ist und schwerlich einen andern Grund als die Theorie der Pontifices hat, können wir uns nicht entschließen, darin eine Spur von einer ursprünglich nationellen Verschiedenheit der Götter zu entdecken. Vgl. dagegen Merkel Proleg. ad Ovid. Fast. p. 243, unten.

147) Oben Anm. 21.

148) Dies zeigt auch der Opfergebrauch. Schon Marini bemerkt (a. a. O. p. 382.), daß die vier Gottheiten Adolenda, Conmolanda, Coinquenda und Deferunda zusammen nur zwei Schafe als Opfer erhalten, während die großen Göttinnen eine jede für sich zwei empfangen. (Taf. XXXII, Z. 13. erhalten Adolenda, Conmolanda und Deferunda zusammen zwei Schafe; Taf. XLIII, Z. 11. die erstere und Coinquenda zusammen eben so viele.) Wie nun hieraus einerseits erhellt, daß zwischen diesen Dii minuti — denn das sind sie, wie auch Marini erkannt, jedenfalls — und den großen Göttern ein Unterschied der Geltung stattgefunden, so zeigt doch sicher auch die Vergleichung der Größe der beiden Arten von Göttinnen dargebrachten Opfers, daß der Abstand der Würde und Bedeutung beider nicht eben allzu groß gedacht gewesen sein könne. Eine Adolenda empfing nicht weniger als ein Drittel und bisweilen sogar die Hälfte von dem, was die hochheilige Vesta mater erhielt.

149) Außer mehreren Stellen, die zum Theil schon oben erwähnt sind, gehört hieher besonders VII, 3. p. 193: Cum igitur in his minutis operibus, quae minutatim diis pluribus distributa sunt, etiam ipsos selectos videamus tanquam senatum cum plebe pariter

höheren und niederen Ranges eine so innige Verbindung statt, so läßt sich schwerlich glauben, daß jene in Monumenten anderer Art als denjenigen ihren Platz gefunden, in welchen die Götter unteren Ranges mit so scrupulöser Genauigkeit verzeichnet standen. In der That bestätigt sich diese Ansicht, wie es uns scheint, auch vollkommen durch die Art und Weise, wie bei der Anführung gewisser Götternamen auf die priesterlichen Urkunden hingewiesen wird. Doch müssen wir, um hierauf näher eingehen zu können, zuvor die Bedeutung von indigitare feststellen, die bei der durchaus schwankenden Etymologie dieses Wortes sich wohl am besten aus den nicht zahlreichen Stellen, in denen dasselbe erscheint, entwickeln läßt.

(Schluß folgt).

Geschichtliche Erklärung des heiligen Meßopfers für gebildete Katholiken.

Von Professor Kreuser.

(Fortsetzung des im 4. Hefte des vorigen Jahrganges abgebrochenen Aufsatzes.)

§. 9. Gloria.

Nach dem Rufe um Erbarmen oder dem Kyrie tritt unmittelbar das Gloria ein, bei den Griechen Doxologia genannt, das nach den Begriffen des Paulus eine Proseuche heißen würde. Es ist ein Jubel- und Feierlied der Gemeinde auf Gott den Vater, seinen eingebornen Sohn Jesus Christus und den heiligen Geist, also eine Feier der Dreieinigkeit. Auch heißt es Engelslied (hymnus ange-

operari, et inveniamus a quibusdam diis, qui nequaquam seligendi putati sunt, multo maiora atque meliora administrari quam ab illis, qui selecti vocantur; restat arbitrari, non propter praestantiores in mundo administrationes, sed quia provenit eis ut populis magis innotescerent, se lectos et praecipuos appellatos. Unde dicit etiam ipse Varro, quod diis quibusdam patribus et deabus matribus, sicut hominibus, ignobilitas accidisset. Vgl. Krahner, Grundlinien, S. 52.

licus); denn es beginnt mit den Worten, welche die Engel [1]) sangen, als der Heiland geboren ward: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen u. s. w.", so wie wir es denn nochmals wiederholen, daß auch in dem Verfolge, wie überhaupt in der Messe, namentlich bei dem, was die Gemeinde angeht, keine Silbe sich findet, die nicht den heiligen Schriften entnommen ist. Natürlich ward es ursprünglich von dem Volke gesungen; allein nach dem Ersterben der Kirchensprache mußten die Priester oder der Chor die Gemeinde vertreten. Auch erinnere man sich, daß in alter Zeit der Bischof fortwährend an seiner Stelle hinter dem Altare saß, weshalb noch jetzt das Niedersitzen der Priester die alte Sitte fortsetzt. Sie hören den Lobgesang des Volkes, der eigentlich nur eine Fortsetzung des Kyrie ist. Es heißt darin: „wir (das Volk) loben dich, benedeien dich, beten dich an u. s. w. Lamm Gottes, das du wegnimmst die Sünden der Welt, erbarme dich über uns und nimm unser demüthiges Flehen gnädig auf!" Bei den Stellen, welche Anbetung ausdrücken, verbeugen sich die Priester und neigen das Haupt nach altchristlicher Sitte. Dasselbe geschieht bei dem Namen Jesu; denn die Kirche gedenkt der Worte des Paulus [2]) „daß vor dem Namen Jesu sich jedes Knie beugen soll der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, d. h. der am Reinigungsorte Befindlichen."

Dieses Lied trägt die Präge eines hohen Alterthums an sich, in welcher der erste, besonders von Johannes so schön ausgesprochene Christenglaube ausgedrückt ist, Christus sei vorzüglich gekommen, als Lamm Gottes die Sünden der Welt auf sich zu nehmen. Die Meßordnung (Liturgie) des heiligen Jakobus kennt schon einen Theil des Hymnus, die apostolischen Constitutionen kennen ihn ganz und auch Athanasius [3]), der 325 bei der Kirchenversammlung zu Nikaia war.

1) Lukas II. 14.

2) Philipp. II. 10.

3) Opp. p. 883. ed. Commelin. *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία, ὑμνοῦμέν σε, εὐλογοῦ-*

Auf jeden Fall hatte der Hymnus gegen das fünfte Jahrhundert seine jetzige Gestalt. Der Bischof stimmte ihn, wie noch bei musikalischen Messen, und auf dem Lande blos an mit den Worten: Ehre sei Gott in der Höhe (Gloria in excelsis deo), und der Chor (die Gemeinde) fiel ein mit den Worten: und Friede u. s. w. Auch mußte der alte Bischof bei seiner Stellung zum Altare sich nach Osten umdrehen, was bei der jetzigen Stellung des Priesters am Altare nicht mehr nöthig ist. Dagegen muß jetzt der Priester beim Dominus vobiscum sich umdrehen, was wiederum in alter Zeit nicht nöthig war, wie wir gleich sehen werden.

§. 10. Dominus vobiscum und Kollekte.

Nach geendetem Gloria küßt der Priester wiederum den Altar, wie er jedesmal thut, wenn er sich zum Volke wendet. Der Kuß nämlich ist im Alterthum etwa wie jetzt der Handkuß auch ein Zeichen der Unterwürfigkeit und Huldigung, so wie Judas der Verräther durch einen Kuß seinem Meister scheinbar huldigte, und Samuel [1]) den Saul küßte, nachdem er ihn gesalbt hatte. In gleicher huldigender Gesinnung küßt auch der Priester die Märtirerstelle, wendet sich zum Volke, breitet die Arme aus, gleichsam wie es ganz zu umfassen und die Gemeinschaft vom Altare mitzutheilen, und begrüßt die Gemeinde mit den Worten: Dominus vobiscum, d. h. der Herr sei mit Euch, auf welchen Gruß das Volk erwiedert: und mit deinem Geiste. Diese Worte erklären sich fast von selbst. Der Priester grüßt mit dem Gruße: mit dem der Engel [2]) Maria begrüßte. Noch eine andere Grußformel hat die Messe an einer andern Stelle.

μέν σε (nach dieser Stelle scheint das lateinische benedicimus te eine griechische Uebersetzung zu sein, da εὖ und κακῶς λέγειν τινά mehr griechische als lateinische Redeweise ist), προσκυνοῦμέν σε καὶ τὰ ἑξῆς. Das καὶ τὰ ἑξῆς schließt natürlich den weitern Verfolg bis zu Ende in sich.

1) S. I. Samuel. 10. 1.

2) Lukas. I. 28.

Sie ist: der Friede des Herrn sei mit Euch, und dieser Gruß ist es, mit dem der Heiland selbst nach der Auferstehung seine Jünger [1]) begrüßte, und den auch Paulus fast in allen seinen Briefen an die Römer, Korinther, Epheser, Philipper, Colosser, Thessaloniker und an Timotheus wiederholt. Auf diese schönen Grüße antwortet das Volk: auch oder und mit deinem Geiste (sei der Herr)! Mit seinem Geiste nämlich sei der Herr; denn der Priester soll das Volk belehren, für das Volk opfern, auf ihm beruht der Geist der Gemeinde, und billig wünschte man ihm den rechten Geist, den Geist des Herrn und der Wahrheit, besonders da schon frühere Irrlehren den Frieden der Kirche störten. Wir erinnern hiebei an unsere frühere Bemerkung, daß der alte Priester hinter, nicht vor dem Altare sich befand. Er hatte das Gesicht schon zu dem Volke nach Westen hingewandt, und brauchte blos aufzustehen, und die Arme auszubreiten über das Volk. Später bei veränderter Altarstellung hatte der Priester dem Volke den Rücken zugewandt, und darum muß er sich immer bei den Worten: Dominus vobiscum, zu dem Volke umdrehen, da dem Volke der Gruß gilt, so wie die Antwort des Volkes ihm selber. Auf ähnliche Weise sahen wir oben beim Gloria ihn nach Osten sich wenden, was jetzt nicht nöthig ist.

Nach der Begrüßung des Volkes und der Antwort der Gemeinde beginnt das Gebet. Bei allen Gebeten aber, die das Volk betreffen, erhebt der Priester die Hände und hält sie dann ausgestreckt. Auch diese kleinen Gebräuche stammen aus altchristlicher Ueberlieferung. Das Ausstrecken der Hände war schon bei den Juden das Zeichen des Bittenden. Moses [2]), während des Kampfes mit Amalek, betete für Israel mit ausgestreckten Armen, und ließ sie sich unterstützen, da sie ihm schwer und müde waren. Auch heißt es im siebenundzwanzigsten Psalm: ich schrie zu Dir, o Herr, den ganzen

1) Johann. XX. 19. 21. 26. Lukas XXIV. 36.
2) II. 17. 11.

hatte oft genug während der Verfolgungen von Foltern, Märtirertod und allen begleitenden unseligen Umständen der sie betreffenden Zeitnoth zu hören, und kein Wunder, wenn man solche Dinge einander mittheilte, den lebhaftesten Antheil daran nahm, an edeln Vorbildern sich erfreute, und zur Bestehung ähnlicher Gefahr sich stärkte und vorbereitete. Die Gemeinden hingen nämlich, wie schon die vielen Briefe des Paulus lehren, auch durch Briefwechsel zusammen, benachrichtigten, belehrten, trösteten, erbauten, ermunterten, stärkten einander. Epistel heißt nun aber Brief oder überhaupt jeder christliche Auftrag. In alter Zeit setzte sich das Volk bei der Epistel; denn die Vorlesung war lang, wie überhaupt der Gottesdienst, der so ziemlich die Nacht ausfüllte, da es noch keinen Morgens-, Nachmittags- und Abendgottesdienst, noch besondere Katechismusstunden gab. Wie lange die Vorlesung dauern sollte, hing vom Winke des Bischofs ab, zu dem der Vorleser (Lektor, Anagnost) hingewandt stand. Anfangs scheint man aus dem alten, dann aus dem neuen Testamente vorgelesen zu haben, nur kein Evangelium durfte hier vorgetragen werden. Auch wurden die Briefe der Kirchenfürsten, die Märtirerakten, die man sorgfältig und mit großem Kostenaufwande sammelte, und überhaupt Alles vorgelesen, was die Gemeinde erbauen, belehren, stärken konnte. So finden wir auch in asiatischen Gemeinden, daß die Schriften des heiligen Polikarpus, Klemens und Ignatius vorgetragen wurden. Vorzüglich gerne aber las man die Briefe der Apostel, namentlich des Apostelfürsten Paulus und die Propheten. Weshalb die Propheten, zeigt deutlich die Fassung des ganzen neuen Testamentes. Dieses ist nämlich nur der Nachweis dessen, daß erfüllt worden ist, was geweissagt worden von diesem oder jenem Propheten. Nur in diesem Geiste der Nachweisung der Erfüllung lehrte Paulus [1]), lehrte [2]) Petrus, lehrten die übrigen Apostel und ihre Nach-

1) Apostelgesch. II. 16.

2) Apostelgesch. XXVI. 22. vgl. VIII. 32.

folger. Dieser Unterricht ist darum sehr passend für die Katechumenen bestimmt; denn der alte Bund ist der Grund des christlichen Gebäudes, und die Lehrlinge lernen, wie im alten Bunde vorgezeichnet und verheißen wurde, was der neue erfüllte.

Die Epistel vorzulesen, war das Amt eines geringeren Geistlichen, der jetzt Subdiakonus heißt. Er erhielt das Buch von dem Bischofe, begann auf dessen Wink, stand während des Lesens unter dessen Aufsicht, endete auf denselben Wink, und händigte das Buch wieder auf dem Altare ein; denn die alte Christenheit wachte mit vorzüglicher Sorgfalt grade über ihre Bücher, um sie vor Verfälschung, sich also vor gefälschter Lehre zu bewahren, und ebenfalls um sie vor den Heiden zu schützen, die gegen[1]) die christlichen Bücher nicht minder wütheten, als gegen die Christen selbst.

Hier ist es am Orte, ein kurzes Wort über das altchristliche Bücherwesen einzuflechten, da man so häufig darüber die unrichtigsten Vorstellungen hat, und sich nicht in die Zeit zurückdenkt, als es noch keine Buchdruckerpresse gab, und Alles abgeschrieben werden mußte, also von der Treue des Abschreibergewerbes Alles abhing, unfreiwillige Versehen und Auslassungen nicht zu rechnen. Jetzt druckt man leicht Alles in einem Buche zusammen, eins ist wie das andere, Buchstabe für Buchstabe gleich, sogar in den Druckfehlern, und Fälschung in einem gedruckten Buche unmöglich oder auf den ersten Blick offenkundig. Dies war aber Alles in frühern Zeiten anders. Ein Buch mußte, um bequem gebraucht werden zu können, in viele zerfallen, Fälschungen waren bei bösem Willen und bei bösen Zwecken leicht und häufig, und konnten, wie auch Schreibfehler und Auslassungen, nur an einer Vorschrift nachgewiesen werden, die für ächt und fehlerlos anerkannt war. Man mußte also zuerst die sorgfältigste Vergleichung anstellen, ehe man eine Handschrift gebrauchen und ihrer Treue gewiß sein konnte. Solche

1) Euseb. h. e. 2. 3.

hatte oft genug während der Verfolgungen von Foltern, Märtirertod und allen begleitenden unseligen Umständen der sie betreffenden Zeitnoth zu hören, und kein Wunder, wenn man solche Dinge einander mittheilte, den lebhaftesten Antheil daran nahm, an edeln Vorbildern sich freute, und zur Bestehung ähnlicher Gefahr sich stärkte und vorbereitete. Die Gemeinden hingen nämlich, wie schon die vielen Briefe des Paulus lehren, auch durch Briefwechsel zusammen, benachrichtigten, belehrten, trösteten, erbauten, ermunterten, stärkten einander. Epistel heißt nun aber Brief oder überhaupt jeder christliche Auftrag. In alter Zeit setzte sich das Volk bei der Epistel; denn die Vorlesung war lang, wie überhaupt der Gottesdienst, der so ziemlich die Nacht ausfüllte, da es noch keinen Morgens-, Nachmittags- und Abendgottesdienst, noch besondere Katechismusstunden gab. Wie lange die Vorlesung dauern sollte, hing vom Winke des Bischofs ab, zu dem der Vorleser (Lektor, Anagnost) hingewandt stand. Anfangs scheint man aus dem alten, dann aus dem neuen Testamente vorgelesen zu haben, nur kein Evangelium durfte hier vorgetragen werden. Auch wurden die Briefe der Kirchenfürsten, die Märtirerakten, die man sorgfältig und mit großem Kostenaufwande sammelte, und überhaupt Alles vorgelesen, was die Gemeinde erbauen, belehren, stärken konnte. So finden wir auch in asiatischen Gemeinden, daß die Schriften des heiligen Polikarpus, Klemens und Ignatius vorgetragen wurden. Vorzüglich gerne aber las man die Briefe der Apostel, namentlich des Apostelfürsten Paulus und die Propheten. Weshalb die Propheten, zeigt deutlich die Fassung des ganzen neuen Testamentes. Dieses ist nämlich nur der Nachweis dessen, daß erfüllt worden ist, was geweissagt worden von diesem oder jenem Propheten. Nur in diesem Geiste der Nachweisung der Erfüllung lehrte Paulus [1]), lehrte [2]) Petrus, lehrten die übrigen Apostel und ihre Nach-

1) Apostelgesch. II. 16.
2) Apostelgesch. XXVI. 22. vgl. VIII. 32.

von Hieronymus zum Kirchengebrauch geordnet. Bei dem Gesange standen Alle, und für den Psalmen- und sonstigen Gesang waren eigentliche Sänger (Kantores) bestellt, die zu den untern Graden der Geistlichen gehörten. Jedoch zu den Zeiten des Ambrosius [1]) schon nahm die ganze Gemeinde Männer, Frauen, Jungfrauen, Kinder abwechselnd Antheil an dem Gesange, den Augustinus in seinen Selbstbekenntnissen rührend beschreibt. Abwechselnd, sagen wir, denn der Wechselgesang erleichtert erstens den Sängern ihr Amt, da ununterbrochenes Singen schnell ermüdet; zweitens hält es die Thätigkeit der Gemeinde fortwährend wach und in Spannung.

5) Gradual-Gesangbücher, wovon gleich im nächsten Abschnitte.

6) Ritualbücher gab es auch frühe, und natürlich seit die Kirchenversammlungen immer mehr und mehr seit dem vierten Jahrhunderte alles Einzelne ordneten. Daß die Beschlüsse dieser Kirchenversammlungen selbst nicht bei den kirchlichen Schriften fehlen durften, liegt ohne Beweis in der Natur der Sache.

7) Die Geschichten der Märtirer und Bekenner fehlten ebenfalls nicht in dem alten Bücherschatz, machten vielmehr einen Haupttheil der Erbauung aus, und man scheute keine Kosten, die Wahrheit bis in das Einzelne auszuforschen und sich die gerichtlichen Belege zu verschaffen. Passionale (Leidensbuch) heißt zuweilen dieses Buch, aus welchem häufig am Jahrestage des Märtirers vorgelesen ward, und dieser Todestag heißt in der Kirchensprache sehr schön Geburtstag (natalitia), weil der Märtirer aus der Zeitlichkeit durch den Tod zum ewigen Leben geboren ward. Diesen Festen der Heiligen, die theilweise uralt [2]) sind, in Verbindung mit den Festen des Herrn, geordnet nach Ostern, verdankt die Christenheit den Kalender. Jede Kirche hatte früher ihren eigenen

1) Hexaem. III. 5.

2) Augustinus in der Homilie über den h. Paulus und den h. Stephanus ruft die Heiligen so an: „Ihr, die ihr beide hier uns seht, die ihr beide jetzt unsre Reden hört, bittet beide für uns!“

Kalender, wie sie ihren eigenen Märtirer hatte. Wir besitzen noch sehr alte Kalender, z. B. einen aus dem vierten Jahrhundert, den Aegidius Bucher herausgegeben hat. Da nun die Alten die Leben der meist persönlich gekannten Märtirer gewissenhaft prüften und die Verhandlungen vor Gerichte gerne sich abschreiben ließen, so konnten sie mit Sicherheit die Tage bestimmen, die jetzt nach den voreinst berühmten Blutzeugen genannt sind. Sind diese Namen jetzt unberühmter, so liegt dies theilweise in der verwischenden Zeitentfernung, theilweise darin, daß wir uns um Christenthum und christliche Dinge eben nicht mehr so kümmern, wie die erste Christenheit that. Daß übrigens die Heiligengeschichten auch für die äußere Geschichte der Länder und ihrer Bildung sehr merkwürdig sind, wissen Kenner der Bollandisten, die alle Leben der Heiligen urkundlich gesammelt haben, und gelehrte Männer wie Grimm sehr wohl zu schätzen.

8) Ferner werden noch andere Bücher erwähnt, wie das Hymnenbuch, Antiphonenbuch, das Sakramentarium, vielleicht unserem jetzigen Rituale entsprechend; denn daß bei den langen und keine Aenderung duldenden Gebeten der ersten Kirche ein solches Buch so nöthig war als jetzt, duldet keinen Zweifel. Auch Kirchenbücher hatte man im neueren Begriffe: ich meine Verzeichnisse des Kirchengutes, was auch bei geringerem Reichthume in den Zeiten der christlichen Armuth doch immer verwaltet werden mußte, und Verzeichnisse der christlichen Gemeindemitglieder sowohl der Lebendigen als der Abgeschiedenen. Diese Verzeichnisse heißen Diptychen, und es wird in der Messe noch davon die Rede sein. Unwissende Leute haben sich oft gewundert, daß die Geistlichen die Geburts- und Sterbelisten sonst führten, ja jede Ostern die Liste erneuen. Das Wahre an der Sache ist, daß sie seit der Entstehung des Christenthums im Heidenthume dieses fortwährend thaten, weil sie es unter den damaligen Umständen thun mußten. Wenn nämlich Jemand Christ ward, so sagte man, daß er (Christo nomen dare) Christus seinen

Namen gegeben, wozu? zum Einschreiben in die Liste der Gläubigen. Kein Uneingeschriebener ward zum Geheimnisse des Opfers zugelassen, und die Namen der lebenden und verstorbenen Mitglieder wurden ursprünglich in der Messe vorgelesen, was jetzt natürlich unmöglich wäre. Jetzt begnügt sich der Pfarrer mit der Aufzeichnung der österlichen Communikanten; zur Heidenzeit aber war die Mitgliederliste wichtiger. Doch genug von den Büchern, die je nach der Lage in oder außer einer Hauptstadt mehr oder minder zahlreich waren. Die nöthigsten, zu seinem Grade nöthigen Bücher mußte später jeder Priester haben, ehe er die Weihen erhielt, und bedenken wir, daß Eusebius (und auch wohl andere Kirchenschriftsteller) sein reichhaltiges Werk aus kirchlichen Büchersammlungen sammelte, so erregen diese in der That das günstigste Vorurtheil für ihre Bedeutsamkeit und Mannigfaltigkeit.

§. 12. Graduale, Traktus, Sequenz.

Zuerst erinnern wir an die frühere Bemerkung, daß die Seite, auf welcher der Vorleser die Epistel liest, in der Kirchensprache die Epistelseite heißt, so wie die gegenüberliegende die Evangelienseite. Für den Unterricht der Katechumenen ist die Epistel vorzüglich bestimmt, und um sein Amt zu versehen, liest jetzt der Diakonus nicht am Altare; denn der Altar ist allein für das Opfer, sondern seitwärts und entfernt vom Altare. In alter Zeit aber begab sich der Vorleser in die Nähe der Katechumenen, und dieser Gang würde nach dem Begriffe des Paulus eine Enteuxis [1]) sein. Angekommen an seinem, wie

1) Das Vortreten des Bischofes zur Predigt, des Diakonus zur Vorlesung des Evangeliums, ferner das Vorgehen zum Altare, zum Friedenskusse, zur Austheilung des Abendmahls sind ebenfalls ἐντεύξεις. Natürlich könnte das Wort nur in einer Beschreibung der Meßgebräuche vorkommen, die aber von den alten Christen nie beschrieben ward. Im weltlichen Sinne kommt es oft vor. Vgl. Theophanes Chron. p. 441. Cedren. II. p. 109. 265. 454. 502. 535. 617. Plutarch. Sull. 2. Lucull. 41. Sartor. 3. Ther. 29. Num. 14.

Das Evangelium ist ja des Heilandes Wort, er selbst in seiner geistigen Hinterlassenschaft, und deßwegen stellt nach Kyrillus das Evangelienbuch die Person des Heilandes dar, und bei Kirchenversammlungen, wie zu Nikaia, schaarten sich die versammelten Väter um das in der Mitte liegende Evangelium, wie um den Heiland selbst, unser Aller Stütz- und Angelpunkt. Nach dem Rauchopfer bezeichnete sich der Diakonus mit dem Zeichen des h. Kreuzes auf der Stirne, ohne welches nach Tertullian [1]) keine christliche Ermunterung Statt findet. Dann begrüßt er das Volk mit Dominus vobiscum (der Herr sei mit Euch). Dieses antwortet: und mit deinem Geiste, und nach der Ankündigung des Evangeliums und Nennung eines der vier Evangelisten mit: Preis sei dir, o Herr! (gloria tibi, domine!) Alsdann erhoben sich in alter Zeit Priester und Volk, wie noch jetzt, die Männer mit entblößtem Haupte, die Frauen mit verhülltem Haupte, wie Paulus vorschrieb, und hörten so stehend das Evangelium an. War die Vorlesung des Evangeliums beendet, die der Bischof mit zusammengefalteten Händen überwachte, so heißt es jetzt: „Lob dir, Christus"; die ältere Kirche aber sagte, was jetzt am Ende der Messe noch ite, missa est, gesprochen wird: „Gott sei Dank — deo gratias!" Weshalb dieser Spruch gesagt wurde, wird bald klar sein; denn der Gottesdienst war für die Katechumenen jetzt wirklich zu Ende. Jedoch davon nachher. Der Diakonus trägt das Evangelium zum Bischofe zurück, reicht den vorgelesenen Text zum Kusse der Huldigung dar, und früher ward auch den übrigen Priestern [2]) das Evangelienbuch, jedoch geschlossen, zum Kusse dargereicht. Daß es alsdann,

1) Tertull. de cor. mil. quaecunque nos exhortatio exercet, frontem crucis signaculo terimus.

2) Ja sogar, wie es scheint, den Laien, was später begreiflicher Weise nicht mehr ging. Papst Honorius III (starb 1227) verordnete darum, das Evangelium nur den Geistlichen und gekrönten gesalbten Häuptern zum Kusse darzureichen.

häufig versiegelt wurde, um es vor Entweihung und Fälschung zu wahren, ist schon erwähnt worden. Zugleich merke man, daß die früher berührte Räucherung, wie überhaupt Alles, Segen, Salbung u. s. w. von jeher in Kreuzesgestalt geschah. Ferner hören wir stehend das Evangelium an: denn es ist des Herrn Wort und Befehl, den jeder Diener stehend anhört. Blut und Leben sogar sollen wir dafür lassen, und, so bestand bei den Polen und Maltesern eine alte Sitte bei der Vorlesung des Evangeliums den Degen zu ziehen, um eben die Bereitwilligkeit anzuzeigen, im Falle der Noth für das Wort des Heilandes den Todeskampf zu bestehen. Endlich merke man noch, daß mit dem Evangelium der Priester die Stelle wechselt und das Buch von einem Altar-Ende zum andern Ende umgetragen wird. Das Evangelienpult stand nämlich, wie beschrieben worden, auf der andern Seite, dem Epistelpulte gegenüber, und also begiebt man sich auch mit dem Beginne des Evangeliums auf die ihm zugewiesene Seite. Solcher Ortswechsel liegt in dem Worte Entenris, das bei Paulus vorkommt, und zeugt für die althebräische Sitte, da in dem alten Bunde der Priester auch nicht Alles an derselben Stelle that.

Ehe wir diesen Abschnitt vom Evangelium [1]) beschließen, wollen wir noch eine Frage thun: Wurde das Evangelium auch schon in der ersten Apostelzeit gelesen? Die Antwort lautet entschieden Ja, und das Ja beweisen die Kirchenlehrer Hieronymus und Eusebius. Beide sagten: Marcus, der Schüler des Petrus, von Petrus auch in seinem ersten Briefe [2]) erwähnt, habe nach den Erzählungen, die er von seinem Lehrer gehört, auf Bitten der christlichen Brüder zu Rom

1) Evangelium bedeutet fröhliche gute Botschaft, wie sie der Engel brachte, der den Hirten die Geburt des Heilandes verkündete. Die Worte und Lehren des Heilandes sind dieselbe fröhliche Botschaft und so wurde der Name auch auf die Schriften übertragen, die das Leben des Heilandes beschreiben.

2) I. 5. 13.

ein kurzes Evangelium verfaßt. Petrus hörte die Schrift an, billigte und genehmigte sie als Augen- und Ohrenzeuge der Wahrheit, und gestattete, daß dieses Marcus-Evangelium der Gemeinde vorgelesen [1]) werden sollte. Da haben wir also ganz klar die erste christliche Sitte, die zu natürlich ist, da die ersten Christen, namentlich die von dem Schauplatze des Heilandes entferntern, einen Drang fühlen mußten, über das Wirken, Leben und Wort ihres Stifters von Augenzeugen unterrichtet zu werden, die mit dem Herrn persönlich verkehrt hatten und Selbsterlebtes erzählten. Allein nicht blos im fernen Abendland, sondern selbst in Jerusalem fühlte man dasselbe Bedürfniß. In der heiligen Stadt nämlich verfaßte schon früher Matthäus, und vielleicht ursprünglich hebräisch, sein Evangelium, und hinterließ es seiner Hebräergemeinde, als er nach Eusebius [2]) abzog, um Andern das Evangelium zu verkünden. Daß dieses Evangelium ebenfalls vorgelesen wurde, unterliegt keinem Zweifel; denn Vorlesung aus den heiligen Schriften des alten Bundes ist grade alte Hebräersitte. In welchem Jahre Johannes, der sehr alt ward, für seine asiatischen Gemeinden das Evangelium geschrieben, ist unbekannt, und wird von Eusebius [3]) und Andern nicht erwähnt, die uns über die Reihenfolge der Evangelien belehren. Nur soviel ist ausgemacht, daß er der letzte Evangelist ist, so wie er auch zuletzt steht. Um nun endlich von Lucas, dem Schüler des Paulus, zu reden, so war Paulus der Meister auch nicht unmittelbar vom Heilande selbst unterrichtet. Jedoch kannte er sehr wohl sein Evangelium, und verspricht auch den Korinthern [4]), einen Lehrer des

1) Euseb. II. 14. führt hiebei die älteren Schriftsteller Klemens und Papias als Zeugen an.

2) Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέροις ἰέναι.

3) Ueber die Reihenfolge der Ev. s. Euseb. III. 24.

4) II. Korinth. 8. 18. Auch Röm. XVI. 25. heißt es κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, hier auf seine Lehre zu beziehen, und gewiß hatte er auch die schriftliche Beglaubigung seiner Lehre, d. h. geschriebene Evangelien bei sich.

Evangeliums zu senden, der bei allen Gemeinden gerühmt sei und wahrscheinlich Lucas war. Ueberhaupt scheint es keine gewagte Behauptung, daß Paulus den Lucas zur Verfertigung seines Evangeliums veranlaßte; denn von wem hat der Schüler als vom Lehrer? Auch thut Paulus in seinen vielen Briefen an die verschiedensten Gemeinden der evangelischen Dinge so oft Erwähnung, und zwar in der wörtlichen, noch bei den Evangelisten vorhandenen Abfassung, daß man sieht, er setzt sie als Thatsachen voraus, die im Einzelnen bekannt waren und weniger durch das leichtvergeßliche Wort als durch Schrift bekannt. Endlich bestand ja auch zu Korinth die Sitte der Vorlesung des Evangeliums, und diese wie überhaupt der ganze Gottesdienst ist nach Augustinus [1]) von Paulus selbst bei seiner dritten Anwesenheit in jener Stadt geordnet worden, gemäß dem Versprechen, was er den Korinthern schon in seinem ersten Briefe gegeben hatte. So wäre also das Alterthum der Vorlesung des Evangeliums in der apostolischen Zeit hinlänglich erwiesen. Ja auf dieser Sitte allein beruht sowohl die Beglaubigung der ächten Evangelien als die Ueberführung der Fälschung in später geschmiedeten Evangelien, die ebenfalls den ersten Jahrhunderten [2]) angehören, und deren Unächtheit ohne die ursprüngliche Beglaubigung und Anerkennung der ächten Evangelien nicht nachweisbar gewesen wäre.

§. 14. Predigt und Opferbegriff.

Nach der Vorlesung des Evangeliums hielt der Bischof in der ältesten Christenheit eine anknüpfende Erbauungsrede, jetzt Predigt genannt, wie noch jetzt vielfach, namentlich auf dem Lande Sitte ist. Lesen wir nun noch einmal den früher angeführten Märtirer Justinus aus dem zweiten Jahrhundert, so sieht man jetzt augenscheinlich, daß er die Messe beschreibt, wenn er sagt: „Wir preisen den Schöpfer des Alls durch

1) Epist. 118. ad Ian.

2) Ueber die falschen Evangelien s. Euseb. III. 25, und Irenäus und andere Kirchenlehrer reden auch häufig davon.

seinen Sohn Jesus Christus und durch den heiligen Geist (Gloria). Die Denkschriften der Apostel oder die Schriften der Propheten werden gelesen (Epistel und Evangelien). Hört der Vorleser auf, so hält der Vorsteher eine Rede zur Warnung oder Aufmunterung", und somit hätten wir die Predigt. Bei den heidnischen Griechen und Römern ist von gottesdienstlichem Unterrichte nicht die Rede, bei den Hebräern war es aber gehalten, wie folgt. Alles Opfer gehörte in den Tempel, jedoch gab es nur einen einzigen Tempel zu Jerusalem, hingegen überall mußte unterrichtet werden. Der Unterricht fand in den Synagogen Statt, und man las aus den heiligen Büchern zuerst vor, und knüpfte daran eine passende Rede, so wie man auch noch jetzt einen Text nimmt, und darüber spricht. So hielt es der Heiland [1]) in Nazareth, las zuerst aus Jesaias, und knüpfte an diesen Text seine Betrachtungen. Eben so thaten nach der Apostelgeschichte [2]) Paulus und Barnabas und nach ihnen die christlichen Väter der Kirche. Ihre Homilien, Betrachtungen, Erklärungen zu Psalmen, Sprüchen und sonstigen Bibelstellen sind noch in großer Anzahl übrig und waren Meßpredigten, in denen es nicht auf Redekunst und blumigen Ausdruck, wohl aber auf Eindringlichkeit, Herzrührung und Faßlichkeit für die Gemeinde ankam. Ambrosius, Augustinus, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor der Papst und sonstige Väter der alten Kirche bezeugen dies in ihren noch vorhandenen Reden. Das Volk sollte belehrt werden, so wie der Heiland selbst drei Jahre hindurch lehrte; aber auf Prunkreden, wie sie gerade im griechischen und römischen Heidenthum oft Zweck waren, war es nie abgesehen. Der Bischof hielt diese Rede (denn sein ist das Amt der Belehrung) von seinem Sitze, oder auch, wohl in größeren Räumen, von einer eigenen Kanzel; jedoch bezeichnete er sich zuvor nach dem oft angeführten Zeugnisse Tertullians mit dem Zeichen des heiligen

1) Lucas IV. 17. ff.
2) XIII. 15.

Kreuzes. Diese Sitte wurde so unverbrüchlich gehalten, daß noch im sechsten Jahrhundert der griechischrömische Kaiser Justinian [1]) seine Thronrede nicht anders begann, als nachdem er sich mit dem Kreuzeszeichen bezeichnet hatte. Nach der Predigt rief der Diakon: „wenn [2]) Einer ein Katechumene; wenn Einer ein Ungläubiger (Heide [3]), (denen also auch der Zutritt zum Unterrichte gestattet war), so trete er jetzt ab!" Und so hatte der Unterricht oder die Katechumenenmesse, die nicht am Altare, sondern in der Mitte des Chores, nicht von dem Bischofe, sondern von den Diakonen der Epistel und des Evangeliums hauptsächlich abgehalten worden, ihr Ende, weil das Opfer der Gemeinschaft begann. Nach den Katechumenen entließ man auch die Büßer, wie wir früher zeigten, die von der Gemeinschaft des Opfers und Mahles ausgeschlossen, wieder in den Stand der Lehrlinge oder Zuhörer zurückgetreten waren. Zugleich wurde nach der Predigt gebannt, d. h. die lindere oder schwerere Buße bis zur Ausschließung angekündigt, ebenfalls der Ablaß ertheilt, d. h. die Vergebung durch Auflegung der Hände und die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft. Ueberhaupt wurden an dieser passenden Stelle grade vor dem Beginne des Opfers alle Angelegenheiten der Kirche bekannt gemacht,

---

1) Corripp. ed. Imm. Bekker de laud. Iustin. min. II. 175.
Ipse coronatus solium conscendit avitum
Atque crucis faciens signum venerabile sedit,
Erectaque manu cuncto praesente senatu
Ore pio sic orsus ait.

2) Siquis Catechumenus, siquis infidelis, discedat! Der Spruch konnte nicht auffallen, da die Heiden ähnliche Ausweisungsformeln hatten, wie: procul este profani, ἐκὰς ἔστε βέβηλοι, ἐκὰς ὅστις ἀλιτρός Callim.

3) Die Zulassung der Heiden bestätigt die vierte Versammlung zu Karthago im J. 255: episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam et audire verbum Dei, sive gentilem, sive haereticum, sive Iudaeum usque ad missam (für dimissionem) Catechumenorum

wie Feste, Verordnungen, Ereignisse und was für die Gemeinde im Ganzen besonders in den Tagen des Heidenthums und der Verfolgung wichtig sein mochte. Noch jetzt besteht diese uralte Sitte vielwärts in Deutschland, und die Predigt schließt mit Gebeten für allgemeine Anliegen, gefährliche Kranke, Verstorbene, Verkündigung der Ehcaufgebote, Ablässe, kurz alles dessen, was in den Bereich der Kirche gehört. Daß dieselbe Sitte auch in der alten Kirche geübt ward, beweisen Tertullianus und Cyprianus im siebenunddreißigsten Briefe, konnte auch nirgends füglicher gehandhabt werden, als eben hier, wo ein Theil der Gemeinde entlassen ward.

Jetzt wird bekanntlich die Predigt oft auf den Nachmittag verlegt, da wir Morgens und Mittags und Abends Gottesdienst haben, die Mönche sogar des Nachts. Die erste Christenheit hatte aber nur einen einzigen Gottesdienst, und es fragt sich: gehört die Predigt eigentlich und wesentlich zur Messe oder nicht? Wir sagen, eben so wenig, als die Katechumenenmesse selbst zur Messe und der Katechumene zum Christenthume gehört, und sie gehört eben so wenig zum Wesen der Messe, als mitternächtiger Gottesdienst, Höhlen, Gräber und sonstige ursprünglichen, durch die Zeitnoth gebotenen und mit ihr aufgehobenen Einrichtungen zum Wesen des Christenthums gehören. Um diese Behauptung zu beweisen, müssen wir auf den Satz zurückkommen, von dem wir ausgingen. Heide, Jude und der erste Christ dachte sich unter Gottesdienst eine Handlung, Theilnahme, kurz ein Opfer, und es kommt nicht darauf an, was spätere Zeiten vom ersten Christenthum besser als das erste Christenthum selbst verstehen wollten, sondern es kommt auf das Opfer allein an, das, für uns ein schwerer Begriff, dem alten und neuen Bunde die Wesenheit war. In Bezug auf dieses Opfer nahm die erste Christenheit alle Weissagungen buchstäblich und den alten Bund seit der Weltschöpfung als Vorbildung des neuen Bundes. Von der Sünde im Paradiese sollten wir gesühnt werden durch den Opfertod des Heilandes, und vorgebildet ward dieses große Sühnopfer in den Opfern

Abels, Isaaks, Melchisedeks u. s. w., und das Christenthum besteht nach den Worten des Herrn im Propheten Malachias eben darin: „daß von der Juden Händen der Herr kein Opfer mehr annimmt; denn von Aufgang der Sonne bis wo sie untergeht, ist sein Name groß unter den Völkern, und allerwärts wird seinem Namen ein reines Opfer geopfert und dargebracht." Eben darum aber, weil das Opfer ein reines ist, auch nicht mehr durch Schlachten von Stieren, Böcken u. s. w. sehr ins Auge fällt, hält unsere Zeit den Begriff des Opfers so schwer fest, des Opfers, ohne welches der Alte keine sichtbare Religion wenigstens sich denken konnte. Der Heiland selbst dachte insbesondere an's Sühnopfer, als er sprach: „das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird," und „das ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes, das für euch vergossen wird", und er wollte diese Opfersitte eingeführt und wiederholt wissen, denn er sprach: „das thut zu meinem Angedenken!" Daß das Wort Bund selbst nur in dem Opfer seine Erklärung und Bedeutung findet, zeigt Moses [1]) klar, und der neue Bund ist nur das neue Opfer dessen, der in die Welt kam, sein Leben zu geben als Sühnopfer [2]) für Viele. Von gleicher Ansicht gehen auch die Apostel und Evangelisten aus, und konnten sich unter Gottesdienst nur das Opfer denken, wie sie auch thaten, indem sie stets auf Melchisedek, das reine Opfer des Malachias u. s. w., anspielen. Deutlicher aber belehrt uns die That, daß die Apostel gleich alle jüdischen blutigen Opfer einstellten, dafür zusammenkamen, um nach des Meisters Vorbild zu opfern und Brod zu brechen, überhaupt in Jerusalem das zu halten, was wir Abendländer Messe nennen. In Jerusalem, sagen wir; denn dort müssen vereint die Apostel das Einzelne der Opferweise festgestellt haben, da diese überall gleichmäßig ist, und die Apostel bald in Griechenland, Italien, Aegypten, Aethiopien, Armenien und sonst getrennt, späterhin nach ihrer Zerstreuung zu einem gemeinsamen Beschlusse nicht mehr

1) II. 24. 8.
2) Matth. XX. 28.

zusammenkamen. Paulus faßt ebenfalls im siebenten Abschnitte des Hebräerbriefes den Heiland nur aus dem Begriffe des Opfers auf, und vergleicht ihn nach den Worten des hundertzehnten Psalms mit Melchisedek, zeigt ebenfalls im [1]) Korintherbriefe, daß im gesegneten Kelche und gebrochenen Brode das christliche Opfer besteht. Allein wozu noch viele Beweise in einer klaren Sache? Ist der Name Gottesdienst ohne Opfer den Alten ein leeres Wort, so sehe man sich überall im Christenthume um, wo es ein Opfer giebt und gab, als in der Messe, ein Opfer nämlich nicht nach neumodischen Ansichten, sondern nach den Begriffen der alten Welt, also auch der ersten Christen, die aus Juden und Heiden hervorgingen. Nach altem Begriffe ist ein Opfer eine Gabe von irgend einem Schenker, Frommen, Sünder, Unreinen um was immer für einen Zweck der Pflicht, des Dankes, der Bitte, Reinigung und Versöhnung den heidnischen Göttern oder dem alleinigen Gotte dargebracht. Diese Darbringung kann aber nicht überall geschehen, sondern blos auf dem Altare, nicht von Jedermann, sondern bei den Juden nur durch das berechtigte Priestergeschlecht und bei den Heiden ebenfalls nur durch Jamiden, Eumolpiden, Telliden und wie sonst die Priestergeschlechter heißen mochten. Drittens aber ist es zum Opfer nothwendig, daß es in bestimmte Theile getheilt, in gleichem Mahle, wie der altgriechische Dichter sagt, von der Opfergemeinde verzehrt werde. Wenden wir diese Bedingungen auf das h. Meßopfer an als das Gedächtnißopfer des Heilandes, der selbst als Sühnopfer für die Sünden der Welt sich opferte auf dem Altare des Kreuzes, so verdient es den Namen Opfer durchaus. Denn erstens werden die Gaben der Gemeinde dem Herrn dargebracht, auf dem Altare, durch den befugten Priester und von der Gemeinde im h. Abendmahle verzehrt. Buchstäblich, wie wir sehen werden, geschah alles Dieses im ersten Christenthume bei jedem sonntägigen Opfer.

1) I. 10. 16. ff.

Nach nochmaliger Feststellung des Opferbegriffes gehen wir nun zur Frage zurück: ist die Predigt ein wesentlicher Theil des Gottesdienstes? Nach ursprünglichen Begriffen gewiß nicht. Der erste einleitende Theil der Messe, den wir behandelt haben, ist offenbar belehrender Natur, und für die Katechumenen berechnet, die von dem Opfer, dem eigentlichen Gottesdienste, ausgeschlossen waren und beim Beginn des Opfers entlassen wurden. Die ganze Meßeinleitung gehört darum auch durchaus nicht zum Opfer und eben so wenig an den Altar. Am Altare und im Tempel opferte der Jude, ohne zu belehren, in der Synagoge lehrte man, ohne zu opfern, natürlich; denn das Opfer gilt dem Herrn, der Unterricht den Menschen. Mag nun der Bischof die Predigt halten und gleich dem Heilande, der auch beim letzten Abendmahle lehrte, unterrichten, so ist doch das Opfer das eigentliche Amt des Hohepriesters; wie Paulus [1]) sagt, und keineswegs der Unterricht, der auch in der alten Kirche den untergeordneten Diakonen überlassen blieb. Wem galt aber dieser Unterricht der Predigt? Können wir auch einräumen: der allgemeinen Erbauung des Volkes, das stets der Stärkung, Tröstung, Belehrung und Ermunterung besonders in jenen Tagen bedürftig war, so galt doch der Unterricht vorzüglich den Katechumenen, Lehrlingen, die noch nicht eingeweiht an der Schwelle des Christenthums standen und zu dem heiligen Mahle aus keinem andern Grunde zugelassen wurden, als weil sie noch nicht hinlänglich belehrt waren, der Lehre noch bedurften und, noch im Heiden- oder Judenthume stehend, der Gemeinde noch keine sichere Bürgschaft gewährten. Wer Christ, Gläubiger d. h. getauft und Mitglied der Gemeinschaft war, der durfte nicht so sehr der Lehre und des Unterrichtes mehr bedürfen, denn erst nach vollendetem Unterrichte geschah die Taufe und Aufnahme. Die Predigt ist darum kein wesentliches Stück für den, der in

1) Hebr. VIII. 3. πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται.

der Gemeinschaft ist, Christ geworden ist, wohl aber eine wesentliche Vorbereitung für den, der noch nicht in der Gemeinschaft ist, aber Christ werden will. Mit dem Opfer aber hat die Predigt durchaus nichts zu schaffen, konnte daher später bei veränderten Zeiten füglich verlegt werden. Sie gehört nicht so sehr dem Christen, sondern vielmehr dem Vorchristen, nicht zum Gottesdienste, noch zum Opfer, noch zum Altare, sondern sie kann überall in der Kirche, sogar auf freiem Felde gehalten werden, und Tapfer [1]) hat Recht, wenn er auch ohne Predigt die Messe für ein vollkommenes Opfer hält. Nicht um des Unterrichtes, sondern um des Opfers, des Abendmahles, oder wie die Geheimsprache der Apostelgeschichte sagt, um des Brodbrechens willen, kamen die ersten Christen zusammen. Sobald der Unterricht beendet war und das Opfer beginnen sollte, sagte das Volk: Gott sei Dank; die Katechumenen wurden entlassen und zu Ende war die später sogenannte Katechumenenmesse, die weniger ein Gottesdienst, als eine Belehrung ist. Erst nach Entfernung der Katechumenen das eigentliche Opfer; erst jetzt werden die heiligen Geräthe entblößt, die bis dahin sorgfältig vor dem Anblicke der Katechumenen verhüllt wurden; erst jetzt bereitet man sich zur Hauptsache, der Wesenheit christlichen Gottesdienstes, zum Abendmahle. Weshalb wurden die Katechumenen entlassen? Weil man unter Heiden wohnte und vor Verrath sich schützen mußte. Nichts ist billiger, verständiger und natürlicher, als daß die Schutzmittel gegen die Heiden mit dem Verschwinden des Heidenthumes überflüssig wurden. Man schickt also jetzt keine Katechumenen mehr weg, da das Geheimniß des Christenthums öffentlich geworden ist, und eine Abschließung gegen die Heiden keine Noth thut, im Gegentheil lächerlich sein würde. Jedoch sieht man auch hier, wie gewissenhaft die Kirche die ursprüngliche Gestalt des Gottesdienstes bewahrte, da sie auch an der Katechumenenmesse nichts abänderte, obgleich das alte abgeschlossene Katechumenat aus der Kirche verschwunden war.

---

1) Tapfer, Expositio incruenti missae sacrificii. Landishuti. 1835.

§. 15. Credo oder Glaubensbekenntniß.

Daß nach dem Evangelium oder der Predigt voralters die Gemeinde das verkündete Wort durch ein Glaubensbekenntniß bestätigte, wäre wahrscheinlich, ist aber nicht nachzuweisen. Das Credo, Symbolum oder eigentlich Symbola, d. i. Glaubensstück, Wahr- und Erkennungszeichen eines Christen, trägt nämlich so offenbar die Spuren des vierten Jahrhunderts an sich, daß an seinem Ursprunge im genannten Jahrhundert nicht gezweifelt werden kann. Allerdings ist es sehr passend nach dem Evangelium eingeschaltet als letztes Stück der Katechumenenmesse; allein ursprünglich hatte der Katechumene noch nichts mit dem Glaubensbekenntniß zu schaffen, sondern legte dieses erst bei der Taufe ab, und der einfach gegliederte Taufspruch auf den Vater, den Sohn und den h. Geist mag auch wohl das ursprüngliche Symbolum gewesen sein, war auch vielleicht in der Katechumenenmesse Sitte, da die Dreieinigkeit ja schon im Gloria und den einleitenden Gebeten vorkam. Unser jetziges Glaubensbekenntniß ist dagegen verwickelter, und erinnert durch seine Fassung und verwahrenden Ausdrücke an Reibungen, die jetzt verschollen sind, früher aber die Welt heftig in Bewegung setzten. Unter Konstantin nämlich hatte die Kirche zwar das Glück, frei zu werden von dem Drucke des Heidenthums, aber auch das Unglück, einen ehrgeizigen und zänkischen Wortklauber zu besitzen. Dieser Störefried hieß Areios, und verschaffte sich viel Anhang von Aegypten bis Asien, Konstantinopel, ja bis zu den deutschen Gothen. Zwar bekämpfte ihn mit Glück sein Landsmann der heilige Athanasius Bischof zu Alexandria in einer Menge Reden; allein das areianische Gift war doch so weit verbreitet, daß die Kirche sich veranlaßt fand, nach der Kirchenversammlung zu Nikaia im Jahre 325 sich und ihre Mitglieder zu verwahren, den Zänker (der um dieselbe Zeit lebte) und seinen Anhang aus der Gemeinschaft auszuschließen, und daher das rechtgläubige Glaubensbekenntniß, wie es von der genannten Kirchenversammlung gebilligt worden, und wie

ein kurzes Evangelium verfaßt. Petrus hörte die Schrift an, billigte und genehmigte sie als Augen- und Ohrenzeuge der Wahrheit, und gestattete, daß dieses Marcus-Evangelium der Gemeinde vorgelesen [1]) werden sollte. Da haben wir also ganz klar die erste christliche Sitte, die zu natürlich ist, da die ersten Christen, namentlich die von dem Schauplatze des Heilandes entferntern, einen Drang fühlen mußten, über das Wirken, Leben und Wort ihres Stifters von Augenzeugen unterrichtet zu werden, die mit dem Herrn persönlich verkehrt hatten und Selbsterlebtes erzählten. Allein nicht blos im fernen Abendland, sondern selbst in Jerusalem fühlte man dasselbe Bedürfniß. In der heiligen Stadt nämlich verfaßte schon früher Matthäus, und vielleicht ursprünglich hebräisch, sein Evangelium, und hinterließ es seiner Hebräergemeinde, als er nach Eusebius [2]) abzog, um Andern das Evangelium zu verkünden. Daß dieses Evangelium ebenfalls vorgelesen wurde, unterliegt keinem Zweifel; denn Vorlesung aus den heiligen Schriften des alten Bundes ist grade alte Hebräersitte. In welchem Jahre Johannes, der sehr alt ward, für seine asiatischen Gemeinden das Evangelium geschrieben, ist unbekannt, und wird von Eusebius [3]) und Andern nicht erwähnt, die uns über die Reihenfolge der Evangelien belehren. Nur soviel ist ausgemacht, daß er der letzte Evangelist ist, so wie er auch zuletzt steht. Um nun endlich von Lucas, dem Schüler des Paulus, zu reden, so war Paulus der Meister auch nicht unmittelbar vom Heilande selbst unterrichtet. Jedoch kannte er sehr wohl sein Evangelium, und verspricht auch den Korinthern [4]), einen Lehrer des

1) Euseb. II. 14. führt hiebei die älteren Schriftsteller Klemens und Papias als Zeugen an.

2) *Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέροις ἰέναι.*

3) Ueber die Reihenfolge der Ev. s. Euseb. III. 24.

4) II. Korinth. 8. 18. Auch Röm. XVI. 25. heißt es *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, hier auf seine Lehre zu beziehen, und gewiß hatte er auch die schriftliche Beglaubigung seiner Lehre, d. h. geschriebene Evangelien bei sich.

Evangeliums zu senden, der bei allen Gemeinden gerühmt sei und wahrscheinlich Lucas war. Ueberhaupt scheint es keine gewagte Behauptung, daß Paulus den Lucas zur Verfertigung seines Evangeliums veranlaßte; denn von wem hat der Schüler als vom Lehrer? Auch thut Paulus in seinen vielen Briefen an die verschiedensten Gemeinden der evangelischen Dinge so oft Erwähnung, und zwar in der wörtlichen, noch bei den Evangelisten vorhandenen Abfassung, daß man sieht, er setzt sie als Thatsachen voraus, die im Einzelnen bekannt waren und weniger durch das leichtvergeßliche Wort als durch Schrift bekannt. Endlich bestand ja auch zu Korinth die Sitte der Vorlesung des Evangeliums, und diese wie überhaupt der ganze Gottesdienst ist nach Augustinus [1]) von Paulus selbst bei seiner dritten Anwesenheit in jener Stadt geordnet worden, gemäß dem Versprechen, was er den Korinthern schon in seinem ersten Briefe gegeben hatte. So wäre also das Alterthum der Vorlesung des Evangeliums in der apostolischen Zeit hinlänglich erwiesen. Ja auf dieser Sitte allein beruht sowohl die Beglaubigung der ächten Evangelien als die Ueberführung der Fälschung in später geschmiedeten Evangelien, die ebenfalls den ersten Jahrhunderten [2]) angehören, und deren Unächtheit ohne die ursprüngliche Beglaubigung und Anerkennung der ächten Evangelien nicht nachweisbar gewesen wäre.

§. 14. Predigt und Opferbegriff.

Nach der Vorlesung des Evangeliums hielt der Bischof in der ältesten Christenheit eine anknüpfende Erbauungsrede, jetzt Predigt genannt, wie noch jetzt vielfach, namentlich auf dem Lande Sitte ist. Lesen wir nun noch einmal den früher angeführten Märtirer Justinus aus dem zweiten Jahrhundert, so sieht man jetzt augenscheinlich, daß er die Messe beschreibt, wenn er sagt: „Wir preisen den Schöpfer des Alls

1) Epist. 118. ad Ian.

2) Ueber die falschen Evangelien s. Euseb. III. 25, und Ire andere Kirchenlehrer reden auch häufig davon.

ein kurzes Evangelium verfaßt. Petrus hörte die Schrift an, billigte und genehmigte sie als Augen- und Ohrenzeuge der Wahrheit, und gestattete, daß dieses Marcus-Evangelium der Gemeinde vorgelesen [1]) werden sollte. Da haben wir also ganz klar die erste christliche Sitte, die zu natürlich ist, da die ersten Christen, namentlich die von dem Schauplatze des Heilandes entferntern, einen Drang fühlen mußten, über das Wirken, Leben und Wort ihres Stifters von Augenzeugen unterrichtet zu werden, die mit dem Herrn persönlich verkehrt hatten und Selbsterlebtes erzählten. Allein nicht blos im fernen Abendland, sondern selbst in Jerusalem fühlte man dasselbe Bedürfniß. In der heiligen Stadt nämlich verfaßte schon früher Matthäus, und vielleicht ursprünglich hebräisch, sein Evangelium, und hinterließ es seiner Hebräergemeinde, als er nach Eusebius [2]) abzog, um Andern das Evangelium zu verkünden. Daß dieses Evangelium ebenfalls vorgelesen wurde, unterliegt keinem Zweifel; denn Vorlesung aus den heiligen Schriften des alten Bundes ist grade alte Hebräersitte. In welchem Jahre Johannes, der sehr alt ward, für seine asiatischen Gemeinden das Evangelium geschrieben, ist unbekannt, und wird von Eusebius [3]) und Andern nicht erwähnt, die uns über die Reihenfolge der Evangelien belehren. Nur soviel ist ausgemacht, daß er der letzte Evangelist ist, so wie er auch zuletzt steht. Um nun endlich von Lucas, dem Schüler des Paulus, zu reden, so war Paulus der Meister auch nicht unmittelbar vom Heilande selbst unterrichtet. Jedoch kannte er sehr wohl sein Evangelium, und verspricht auch den Korinthern [4]), einen Lehrer des

1) Euseb. II. 14. führt hiebei die älteren Schriftsteller Klemens und Papias als Zeugen an.

2) *Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέροις ἰέναι.*

3) Ueber die Reihenfolge der Ev. s. Euseb. III. 24.

4) II. Korinth. 8. 18. Auch Röm. XVI. 25 heißt es *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, hier auf seine Lehre zu beziehen, und gewiß hatte er auch die schriftliche Beglaubigung seiner Lehre, d. h. geschriebene Evangelien bei sich.

Evangeliums zu senden, der bei allen Gemeinden gerühmt sei und wahrscheinlich Lucas war. Ueberhaupt scheint es keine gewagte Behauptung, daß Paulus den Lucas zur Verfertigung seines Evangeliums veranlaßte; denn von wem hat der Schüler als vom Lehrer? Auch thut Paulus in seinen vielen Briefen an die verschiedensten Gemeinden der evangelischen Dinge so oft Erwähnung, und zwar in der wörtlichen, noch bei den Evangelisten vorhandenen Abfassung, daß man sieht, er setzt sie als Thatsachen voraus, die im Einzelnen bekannt waren und weniger durch das leichtvergeßliche Wort als durch Schrift bekannt. Endlich bestand ja auch zu Korinth die Sitte der Vorlesung des Evangeliums, und diese wie überhaupt der ganze Gottesdienst ist nach Augustinus [1]) von Paulus selbst bei seiner dritten Anwesenheit in jener Stadt geordnet worden, gemäß dem Versprechen, was er den Korinthern schon in seinem ersten Briefe gegeben hatte. So wäre also das Alterthum der Vorlesung des Evangeliums in der apostolischen Zeit hinlänglich erwiesen. Ja auf dieser Sitte allein beruht sowohl die Beglaubigung der ächten Evangelien als die Ueberführung der Fälschung in später geschmiedeten Evangelien, die ebenfalls den ersten Jahrhunderten [2]) angehören, und deren Unächtheit ohne die ursprüngliche Beglaubigung und Anerkennung der ächten Evangelien nicht nachweisbar gewesen wäre.

§. 14. Predigt und Opferbegriff.

Nach der Vorlesung des Evangeliums hielt der Bischof in der ältesten Christenheit eine anknüpfende Erbauungsrede, jetzt Predigt genannt, wie noch jetzt vielfach, namentlich auf dem Lande Sitte ist. Lesen wir nun noch einmal den früher angeführten Märtirer Justinus aus dem zweiten Jahrhundert, so sieht man jetzt augenscheinlich, daß er die Messe beschreibt, wenn er sagt: „Wir preisen den Schöpfer des Alls durch

1) Epist. 118. ad Ian.

2) Ueber die falschen Evangelien s. Euseb. III. 25, und Irenäus und andere Kirchenlehrer reden auch häufig davon.

Kalender, wie sie ihren eigenen Märtirer hatte. Wir besitzen noch sehr alte Kalender, z. B. einen aus dem vierten Jahrhundert, den Aegidius Bucher herausgegeben hat. Da nun die Alten die Leben der meist persönlich gekannten Märtirer gewissenhaft prüften und die Verhandlungen vor Gerichte gerne sich abschreiben ließen, so konnten sie mit Sicherheit die Tage bestimmen, die jetzt nach den voreinst berühmten Blutzeugen genannt sind. Sind diese Namen jetzt unberühmter, so liegt dies theilweise in der verwischenden Zeitentfernung, theilweise darin, daß wir uns um Christenthum und christliche Dinge eben nicht mehr so kümmern, wie die erste Christenheit that. Daß übrigens die Heiligengeschichten auch für die äußere Geschichte der Länder und ihrer Bildung sehr merkwürdig sind, wissen Kenner der Bollandisten, die alle Leben der Heiligen urkundlich gesammelt haben, und gelehrte Männer wie Grimm sehr wohl zu schätzen.

8) Ferner werden noch andere Bücher erwähnt, wie das Hymnenbuch, Antiphonenbuch, das Sakramentarium, vielleicht unserem jetzigen Rituale entsprechend; denn daß bei den langen und keine Aenderung duldenden Gebeten der ersten Kirche ein solches Buch so nöthig war als jetzt, duldet keinen Zweifel. Auch Kirchenbücher hatte man im neueren Begriffe: ich meine Verzeichnisse des Kirchengutes, was auch bei geringerem Reichthume in den Zeiten der christlichen Armuth doch immer verwaltet werden mußte, und Verzeichnisse der christlichen Gemeindemitglieder sowohl der Lebendigen als der Abgeschiedenen. Diese Verzeichnisse heißen Diptychen, und es wird in der Messe noch davon die Rede sein. Unwissende Leute haben sich oft gewundert, daß die Geistlichen die Geburts- und Sterbelisten sonst führten, ja jede Ostern die Liste erneuen. Das Wahre an der Sache ist, daß sie seit der Entstehung des Christenthums im Heidenthume dieses fortwährend thaten, weil sie es unter den damaligen Umständen thun mußten. Wenn nämlich Jemand Christ ward, so sagte man, daß er (Christo nomen dare) Christus seinen

Namen gegeben, wozu? zum Einschreiben in die Liste der Gläubigen. Kein Uneingeschriebener ward zum Geheimnisse des Opfers zugelassen, und die Namen der lebenden und verstorbenen Mitglieder wurden ursprünglich in der Messe vorgelesen, was jetzt natürlich unmöglich wäre. Jetzt begnügt sich der Pfarrer mit der Aufzeichnung der österlichen Communikanten; zur Heidenzeit aber war die Mitgliederliste wichtiger. Doch genug von den Büchern, die je nach der Lage in oder außer einer Hauptstadt mehr oder minder zahlreich waren. Die nöthigsten, zu seinem Grade nöthigen Bücher mußte später jeder Priester haben, ehe er die Weihen erhielt, und bedenken wir, daß Eusebius (und auch wohl andere Kirchenschriftsteller) sein reichhaltiges Werk aus kirchlichen Büchersammlungen sammelte, so erregen diese in der That das günstigste Vorurtheil für ihre Bedeutsamkeit und Mannigfaltigkeit.

§. 12. Graduale, Traktus, Sequenz.

Zuerst erinnern wir an die frühere Bemerkung, daß die Seite, auf welcher der Vorleser die Epistel liest, in der Kirchensprache die Epistelseite heißt, so wie die gegenüberliegende die Evangelienseite. Für den Unterricht der Katechumenen ist die Epistel vorzüglich bestimmt, und um sein Amt zu versehen, liest jetzt der Diakonus nicht am Altare; denn der Altar ist allein für das Opfer, sondern seitwärts und entfernt vom Altare. In alter Zeit aber begab sich der Vorleser in die Nähe der Katechumenen, und dieser Gang würde nach dem Begriffe des Paulus eine Enteuxis [1]) sein. Angekommen an seinem, wie

1) Das Vortreten des Bischofes zur Predigt, des Diakonus zur Vorlesung des Evangeliums, ferner das Vorgehen zum Altare, zum Friedenskusse, zur Austheilung des Abendmahls sind ebenfalls ἐντεύξεις. Natürlich könnte das Wort nur in einer Beschreibung der Meßgebräuche vorkommen, die aber von den alten Christen nie beschrieben ward. Im weltlichen Sinne kommt es oft vor. Vgl. Theophanes Chron. p. 441. Cedren. II. p. 109. 265. 454. 502. 535. 617. Plutarch. Sull. 2. Lucull. 41. Sartor. 3. Ther. 29. Num. 14.

früher beschrieben worden, erhöhten, oft thurmartigen Pulte (Ambon), stieg er die Stufen hinauf, und nach der Vorlesung mußte er also die Gradus oder Stufen auch wieder heruntersteigen. Während er nun herunterstieg, um dem Bischof das Epistelbuch wieder einzuhändigen, stimmte man einen Psalm an, der Graduale oder Stufengesang heißt. Von der ganzen Kirche, Alt und Jung, wurde nach Chrysostomus das Graduale mitgesungen, und ihn stimmte entweder der Vorleser oder sonst geübte Sänger an. Ueberhaupt wählte man für diese Gradualen nur gute Vorsänger, hatte dafür auch eigene Gesangbücher mit Noten; denn nach Amalar wurden die Gradualen höher gesungen, als gewöhnliche Psalmen. Wer sich die Sache deutlich machen will, denke nur an die Gesangweise des Alleluja zur Osterzeit, denn das Alleluja ist ebenfalls ein Graduale, natürlich aber nur das erste Wort des Liedes; das vom Vorsänger angestimmt, vom Volke gesungen ward. Ursprünglich war der Gradualepsalm lang, wurde aber bald wie überhaupt der Gottesdienst, abgekürzt. Jetzt vertritt der Chor in musikalischen Messen beim Graduale das Volk.

An Fasttagen wird Alleluja, d. h. lobet Gott, ausgelassen, und im Mittelalter wurden einige Psalmverse gedehnt und feierlich gesungen. Daher der Name Traktus, das heißt, gezogener, gedehnter Gesang. Zuweilen folgte an Festen noch ein auf den Tag bezügliches Lied, deren Viele noch später z. B. vom berühmten Notker gedichtet wurden. Solche Lieder heißen Sequenzen, waren im neunten Jahrhundert überall gebräuchlich, sind aber, wie Jeder einsieht, wenn auch ein schmückender, doch kein wesentlicher Zusatz der Messe.

§. 13. Evangelium.

An das Graduale schließt sich unmittelbar die Vorlesung des Evangeliums oder die Belehrung der Catechumenen aus den unmittelbaren Quellen des neuen Bundes. In der ersten Christenzeit hieng es vom Bischofe ab, und er zeigte dem

Vorleser, was jedesmal zur Erbauung und Belehrung gelesen werden sollte. Im vierten Jahrhundert aber ordnete der h. Hieronymus auf Befehl des Papstes Damasus die Evangelien für alle Sonntage des ganzen Jahres, und diese Anordnung besteht noch jetzt. Jedoch bleibt der Bischof noch immer Wächter des Evangeliums, ist für seine unverfälschte Reinheit verantwortlich, und muß daher das Evangelium erst selbst durchlesen, ehe er es zum Vorlesen vor dem Volke übergiebt. Der Bischof hat darum jetzt auch als Wächter auf der Evangelienseite seinen Sitz. Derjenige, dem die Vorlesung des Evangeliums anvertraut wird, war und ist der Diakonus, der daher auch oft Evangelist heißt. Diese Sitte stammt aus der Apostelzeit, und Philippus heißt in der Apostelgeschichte [1]) der Evangelist, weil er einer der sieben Diakone war. Daß schon die Apostel die Vorlesung des Evangeliums einführten, werden wir bald sehen. Eben weil der Diakonus gesetzlicher Vorleser ist, so geht er zu seinem gesetzlichen Wächter, und erbittet sich den Segen, um das Evangelium würdig zu verkünden. Der Segen wird ihm unter folgenden Worten ertheilt: „der Herr sei in deinem Herzen und auf deinen Lippen, auf daß du würdig und sattsam sein Evangelium verkünden mögest, Amen!“ Nach dem Segen gingen zwei geringere, noch nicht zur Diakonenweihe gelangte Kirchendiener mit Leuchtern vor dem Diakonus, der das Evangelienbuch trug, und denkt man an die alten nächtigen, lichtbenöthigten Versammlungen der ersten Christen, so sieht man, wie die Sitte noch bis auf heutigen Tag erhalten ist, und das Licht ist nicht ohne Bedeutung, was selbst an Sommertagen dem Vorleser und dem Bischofe hingehalten wird. Auf seiner Erhöhung (Ambon) vor dem Volke angekommen, räuchert der Diakonus das Evangeliuman, d. h. er bringt ihm ein Rauchopfer. Was ein Rauchopfer bedeutet, wird sich unten ergeben. Hier nur so viel, daß es eine Erweisung göttlicher Ehren ist.

1) XXI. 8.

Das Evangelium ist ja des Heilandes Wort, er selbst in seiner geistigen Hinterlassenschaft, und deswegen stellt nach Kyrillus das Evangelienbuch die Person des Heilandes dar, und bei Kirchenversammlungen, wie zu Nikaia, schaarten sich die versammelten Väter um das in der Mitte liegende Evangelium, wie um den Heiland selbst, unser Aller Stütz- und Angelpunkt. Nach dem Rauchopfer bezeichnete sich der Diakonus mit dem Zeichen des h. Kreuzes auf der Stirne, ohne welches nach Tertullian [1]) keine christliche Ermunterung Statt findet. Dann begrüßt er das Volk mit Dominus vobiscum (der Herr sei mit Euch). Dieses antwortet: und mit deinem Geiste, und nach der Ankündigung des Evangeliums und Nennung eines der vier Evangelisten mit: Preis sei dir, o Herr! (gloria tibi, domine!) Alsdann erhoben sich in alter Zeit Priester und Volk, wie noch jetzt, die Männer mit entblößtem Haupte, die Frauen mit verhülltem Haupte, wie Paulus vorschrieb, und hörten so stehend das Evangelium an. War die Vorlesung des Evangeliums beendet, die der Bischof mit zusammengefalteten Händen überwachte, so heißt es jetzt: „Lob dir, Christus"; die ältere Kirche aber sagte, was jetzt am Ende der Messe noch ite, missa est, gesprochen wird: „Gott sei Dank — deo gratias!" Weshalb dieser Spruch gesagt wurde, wird bald klar sein; denn der Gottesdienst war für die Katechumenen jetzt wirklich zu Ende. Jedoch davon nachher. Der Diakonus trägt das Evangelium zum Bischofe zurück, reicht den vorgelesenen Text zum Kusse der Huldigung dar, und früher ward auch den übrigen Priestern [2]) das Evangelienbuch, jedoch geschlossen, zum Kusse dargereicht. Daß es alsdann,

1) Tertull. de cor. mil. quaecunque nos exhortatio exercet, frontem crucis signaculo terimus.

2) Ja sogar, wie es scheint, den Laien, was später begreiflicher Weise nicht mehr ging. Papst Honorius III (starb 1227) verordnete darum, das Evangelium nur den Geistlichen und gekrönten gesalbten Häuptern zum Kusse darzureichen.

häufig versiegelt wurde, um es vor Entweihung und Fälschung zu wahren, ist schon erwähnt worden. Zugleich merke man, daß die früher berührte Räucherung, wie überhaupt Alles, Segen, Salbung u. s. w. von jeher in Kreuzesgestalt geschah. Ferner hören wir stehend das Evangelium an: denn es ist des Herrn Wort und Befehl, den jeder Diener stehend anhört. Blut und Leben sogar sollen wir dafür lassen, und, so bestand bei den Polen und Maltesern eine alte Sitte bei der Vorlesung des Evangeliums den Degen zu ziehen, um eben die Bereitwilligkeit anzuzeigen, im Falle der Noth für das Wort des Heilandes den Todeskampf zu bestehen. Endlich merke man noch, daß mit dem Evangelium der Priester die Stelle wechselt und das Buch von einem Altar-Ende zum andern Ende umgetragen wird. Das Evangelienpult stand nämlich, wie beschrieben worden, auf der andern Seite, dem Epistelpulte gegenüber, und also begiebt man sich auch mit dem Beginne des Evangeliums auf die ihm zugewiesene Seite. Solcher Ortswechsel liegt in dem Worte Enteuris, das bei Paulus vorkommt, und zeugt für die althebräische Sitte, da in dem alten Bunde der Priester auch nicht Alles an derselben Stelle that.

Ehe wir diesen Abschnitt vom Evangelium [1]) beschließen, wollen wir noch eine Frage thun: Wurde das Evangelium auch schon in der ersten Apostelzeit gelesen? Die Antwort lautet entschieden Ja, und das Ja beweisen die Kirchenlehrer Hieronymus und Eusebius. Beide sagten: Marcus, der Schüler des Petrus, von Petrus auch in seinem ersten Briefe [2]) erwähnt, habe nach den Erzählungen, die er von seinem Lehrer gehört, auf Bitten der christlichen Brüder zu Rom

1) Evangelium bedeutet fröhliche gute Botschaft, wie sie der Engel brachte, der den Hirten die Geburt des Heilandes verkündete. Die Worte und Lehren des Heilandes sind dieselbe fröhliche Botschaft und so wurde der Name auch auf die Schriften übertragen, die das Leben des Heilandes beschreiben.

2) I. 5. 13.

ein kurzes Evangelium verfaßt. Petrus hörte die Schrift an, billigte und genehmigte sie als Augen- und Ohrenzeuge der Wahrheit, und gestattete, daß dieses Marcus-Evangelium der Gemeinde vorgelesen [1]) werden sollte. Da haben wir also ganz klar die erste christliche Sitte, die zu natürlich ist, da die ersten Christen, namentlich die von dem Schauplatze des Heilandes entferntern, einen Drang fühlen mußten, über das Wirken, Leben und Wort ihres Stifters von Augenzeugen unterrichtet zu werden, die mit dem Herrn persönlich verkehrt hatten und Selbsterlebtes erzählten. Allein nicht blos im fernen Abendland, sondern selbst in Jerusalem fühlte man dasselbe Bedürfniß. In der heiligen Stadt nämlich verfaßte schon früher Matthäus, und vielleicht ursprünglich hebräisch, sein Evangelium, und hinterließ es seiner Hebräergemeinde, als er nach Eusebius [2]) abzog, um Andern das Evangelium zu verkünden. Daß dieses Evangelium ebenfalls vorgelesen wurde, unterliegt keinem Zweifel; denn Vorlesung aus den heiligen Schriften des alten Bundes ist grade alte Hebräersitte. In welchem Jahre Johannes, der sehr alt ward, für seine asiatischen Gemeinden das Evangelium geschrieben, ist unbekannt, und wird von Eusebius [3]) und Andern nicht erwähnt, die uns über die Reihenfolge der Evangelien belehren. Nur soviel ist ausgemacht, daß er der letzte Evangelist ist, so wie er auch zuletzt steht. Um nun endlich von Lucas, dem Schüler des Paulus, zu reden, so war Paulus der Meister auch nicht unmittelbar vom Heilande selbst unterrichtet. Jedoch kannte er sehr wohl sein Evangelium, und verspricht auch den Korinthern [4]), einen Lehrer des

1) Euseb. II. 14. führt hiebei die älteren Schriftsteller Klemens und Papias als Zeugen an.

2) *Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέροις ἰέναι.*

3) ueber die Reihenfolge der Ev. s. Euseb. III. 24.

4) II. Korinth. 8. 18. Auch Röm. XVI. 25 heißt es *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, hier auf seine Lehre zu beziehen, und gewiß hatte er auch die schriftliche Beglaubigung seiner Lehre, d. h. geschriebene Evangelien bei sich.

Evangeliums zu senden, der bei allen Gemeinden gerühmt sei und wahrscheinlich Lucas war. Ueberhaupt scheint es keine gewagte Behauptung, daß Paulus den Lucas zur Verfertigung seines Evangeliums veranlaßte; denn von wem hat der Schüler als vom Lehrer? Auch thut Paulus in seinen vielen Briefen an die verschiedensten Gemeinden der evangelischen Dinge so oft Erwähnung, und zwar in der wörtlichen, noch bei den Evangelisten vorhandenen Abfassung, daß man sieht, er setzt sie als Thatsachen voraus, die im Einzelnen bekannt waren und weniger durch das leichtvergeßliche Wort als durch Schrift bekannt. Endlich bestand ja auch zu Korinth die Sitte der Vorlesung des Evangeliums, und diese wie überhaupt der ganze Gottesdienst ist nach Augustinus [1]) von Paulus selbst bei seiner dritten Anwesenheit in jener Stadt geordnet worden, gemäß dem Versprechen, was er den Korinthern schon in seinem ersten Briefe gegeben hatte. So wäre also das Alterthum der Vorlesung des Evangeliums in der apostolischen Zeit hinlänglich erwiesen. Ja auf dieser Sitte allein beruht sowohl die Beglaubigung der ächten Evangelien als die Ueberführung der Fälschung in später geschmiedeten Evangelien, die ebenfalls den ersten Jahrhunderten [2]) angehören, und deren Unächtheit ohne die ursprüngliche Beglaubigung und Anerkennung der ächten Evangelien nicht nachweisbar gewesen wäre.

§. 14. Predigt und Opferbegriff.

Nach der Vorlesung des Evangeliums hielt der Bischof in der ältesten Christenheit eine anknüpfende Erbauungsrede, jetzt Predigt genannt, wie noch jetzt vielfach, namentlich auf dem Lande Sitte ist. Lesen wir nun noch einmal den früher angeführten Märtirer Justinus aus dem zweiten Jahrhundert, so sieht man jetzt augenscheinlich, daß er die Messe beschreibt, wenn er sagt: „Wir preisen den Schöpfer des Alls durch

1) Epist. 118. ad Ian.

2) Ueber die falschen Evangelien s. Euseb. III. 25, und Irenäus und andere Kirchenlehrer reden auch häufig davon.

seinen Sohn Jesus Christus und durch den heiligen Geist (Gloria). Die Denkschriften der Apostel oder die Schriften der Propheten werden gelesen (Epistel und Evangelien). Hört der Vorleser auf, so hält der Vorsteher eine Rede zur Warnung oder Aufmunterung", und somit hätten wir die Predigt. Bei den heidnischen Griechen und Römern ist von gottesdienstlichem Unterrichte nicht die Rede, bei den Hebräern war es aber gehalten, wie folgt. Alles Opfer gehörte in den Tempel, jedoch gab es nur einen einzigen Tempel zu Jerusalem, hingegen überall mußte unterrichtet werden. Der Unterricht fand in den Synagogen Statt, und man las aus den heiligen Büchern zuerst vor, und knüpfte daran eine passende Rede, so wie man auch noch jetzt einen Text nimmt, und darüber spricht. So hielt es der Heiland [1]) in Nazareth, las zuerst aus Jesaias, und knüpfte an diesen Text seine Betrachtungen. Eben so thaten nach der Apostelgeschichte [2]) Paulus und Barnabas und nach ihnen die christlichen Väter der Kirche. Ihre Homilien, Betrachtungen, Erklärungen zu Psalmen, Sprüchen und sonstigen Bibelstellen sind noch in großer Anzahl übrig und waren Meßpredigten, in denen es nicht auf Redekunst und blumigen Ausdruck, wohl aber auf Eindringlichkeit, Herzrührung und Faßlichkeit für die Gemeinde ankam. Ambrosius, Augustinus, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor der Papst und sonstige Väter der alten Kirche bezeugen dies in ihren noch vorhandenen Reden. Das Volk sollte belehrt werden, so wie der Heiland selbst drei Jahre hindurch lehrte; aber auf Prunkreden, wie sie gerade im griechischen und römischen Heidenthum oft Zweck waren, war es nie abgesehen. Der Bischof hielt diese Rede (denn sein ist das Amt der Belehrung) von seinem Sitze, oder auch, wohl in größeren Räumen, von einer eigenen Kanzel; jedoch bezeichnete er sich zuvor nach dem oft angeführten Zeugnisse Tertullians mit dem Zeichen des heiligen

1) Lucas IV. 17. ff.
2) XIII. 15.

Kreuzes. Diese Sitte wurde so unverbrüchlich gehalten, daß noch im sechsten Jahrhundert der griechischrömische Kaiser Justinian [1]) seine Thronrede nicht anders begann, als nachdem er sich mit dem Kreuzeszeichen bezeichnet hatte. Nach der Predigt rief der Diakon: „wenn [2]) Einer ein Katechumene; wenn Einer ein Ungläubiger (Heide [3]), (denen also auch der Zutritt zum Unterrichte gestattet war), so trete er jetzt ab!" Und so hatte der Unterricht oder die Katechumenenmesse, die nicht am Altare, sondern in der Mitte des Chores, nicht von dem Bischofe, sondern von den Diakonen der Epistel und des Evangeliums hauptsächlich abgehalten worden, ihr Ende, weil das Opfer der Gemeinschaft begann. Nach den Katechumenen entließ man auch die Büßer, wie wir früher zeigten, die von der Gemeinschaft des Opfers und Mahles ausgeschlossen, wieder in den Stand der Lehrlinge oder Zuhörer zurückgetreten waren. Zugleich wurde nach der Predigt gebannt, d. h. die lindere oder schwerere Buße bis zur Ausschließung angekündigt, ebenfalls der Ablaß ertheilt, d. h. die Vergebung durch Auflegung der Hände und die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft. Ueberhaupt wurden an dieser passenden Stelle grade vor dem Beginne des Opfers alle Angelegenheiten der Kirche bekannt gemacht,

---

1) Corripp. ed. Imm. Bekker de laud. Iustin. min. II. 175.
Ipse coronatus solium conscendit avitum
Atque crucis faciens signum venerabile sedit,
Erectaque manu cuncto praesente senatu
Ore pio sic orsus ait.

2) Siquis Catechumenus, siquis infidelis, discedat! Der Spruch konnte nicht auffallen, da die Heiden ähnliche Ausweisungsformeln hatten, wie: procul este profani, ἐκὰς ἔστε βέβηλοι, ἐκὰς ὅστις ἀλιτρός Callim.

3) Die Zulassung der Heiden bestätigt die vierte Versammlung zu Karthago im J. 255: episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam et audire verbum Dei, sive gentilem, sive haereticum, sive Iudaeum usque ad missam (für dimissionem) Catechumenorum

wie Feste, Verordnungen, Ereignisse und was für die Gemeinde im Ganzen besonders in den Tagen des Heidenthums und der Verfolgung wichtig sein mochte. Noch jetzt besteht diese uralte Sitte vielwärts in Deutschland, und die Predigt schließt mit Gebeten für allgemeine Anliegen, gefährliche Kranke, Verstorbene, Verkündigung der Ehecaufgebote, Ablässe, kurz alles dessen, was in den Bereich der Kirche gehört. Daß dieselbe Sitte auch in der alten Kirche geübt ward, beweisen Tertullianus und Cyprianus im siebenunddreißigsten Briefe, konnte auch nirgends füglicher gehandhabt werden, als eben hier, wo ein Theil der Gemeinde entlassen ward.

Jetzt wird bekanntlich die Predigt oft auf den Nachmittag verlegt, da wir Morgens und Mittags und Abends Gottesdienst haben, die Mönche sogar des Nachts. Die erste Christenheit hatte aber nur einen einzigen Gottesdienst, und es fragt sich: gehört die Predigt eigentlich und wesentlich zur Messe oder nicht? Wir sagen, eben so wenig, als die Katechumenenmesse selbst zur Messe und der Katechumene zum Christenthume gehört, und sie gehört eben so wenig zum Wesen der Messe, als mitternächtiger Gottesdienst, Höhlen, Gräber und sonstige ursprünglichen, durch die Zeitnoth gebotenen und mit ihr aufgehobenen Einrichtungen zum Wesen des Christenthums gehören. Um diese Behauptung zu beweisen, müssen wir auf den Satz zurückkommen, von dem wir ausgingen. Heide, Jude und der erste Christ dachte sich unter Gottesdienst eine Handlung, Theilnahme, kurz ein Opfer, und es kommt nicht darauf an, was spätere Zeiten vom ersten Christenthum besser als das erste Christenthum selbst verstehen wollten, sondern es kommt auf das Opfer allein an, das, für uns ein schwerer Begriff, dem alten und neuen Bunde die Wesenheit war. In Bezug auf dieses Opfer nahm die erste Christenheit alle Weissagungen buchstäblich und den alten Bund seit der Weltschöpfung als Vorbildung des neuen Bundes. Von der Sünde im Paradiese sollten wir gesühnt werden durch den Opfertod des Heilandes, und vorgebildet ward dieses große Sühnopfer in den Opfern

Moses, Isaacs, Melchisedeks u. s. w., und das Christenthum besteht nach den Worten des Herrn im Propheten Malachias eben darin: „daß von der Juden Händen der Herr kein Opfer mehr annimmt; denn von Aufgang der Sonne bis wo sie untergeht, ist sein Name groß unter den Völkern, und allerwärts wird seinem Namen ein reines Opfer geopfert und dargebracht." Eben darum aber, weil das Opfer ein reines ist, auch nicht mehr durch Schlachten von Stieren, Böcken u. s. w. sehr ins Auge fällt, hält unsere Zeit den Begriff des Opfers so schwer fest, des Opfers, ohne welches der Alte keine sichtbare Religion wenigstens sich denken konnte. Der Heiland selbst dachte insbesondere an's Sühnopfer, als er sprach: „das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird," und „das ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes, das für euch vergossen wird", und er wollte diese Opfersitte eingeführt und wiederholt wissen, denn er sprach: „das thut zu meinem Angedenken!" Daß das Wort Bund selbst nur in dem Opfer seine Erklärung und Bedeutung findet, zeigt Moses [1]) klar, und der neue Bund ist nur das neue Opfer dessen, der in die Welt kam, sein Leben zu geben als Sühnopfer [2]) für Viele. Von gleicher Ansicht gehen auch die Apostel und Evangelisten aus, und konnten sich unter Gottesdienst nur das Opfer denken, wie sie auch thaten, indem sie stets auf Melchisedek, das reine Opfer des Malachias u. s. w., anspielen. Deutlicher aber belehrt uns die That, daß die Apostel gleich alle jüdischen blutigen Opfer einstellten, dafür zusammenkamen, um nach des Meisters Vorbild zu opfern und Brod zu brechen, überhaupt in Jerusalem das zu halten, was wir Abendländer Messe nennen. In Jerusalem, sagen wir; denn dort müssen vereint die Apostel das Einzelne der Opferweise festgestellt haben, da diese überall gleichmäßig ist, und die Apostel bald in Griechenland, Italien, Aegypten, Aethiopien, Armenien und sonst getrennt, späterhin nach ihrer Zerstreuung zu einem gemeinsamen Beschlusse nicht mehr

1) II. 24. 8.
2) Matth. XX. 28.

zusammenkamen. Paulus faßt ebenfalls im siebenten Abschnitte des Hebräerbriefes den Heiland nur aus dem Begriffe des Opfers auf, und vergleicht ihn nach den Worten des hundertzehnten Psalms mit Melchisedek, zeigt ebenfalls im [1]) Korintherbriefe, daß im gesegneten Kelche und gebrochenen Brode das christliche Opfer besteht. Allein wozu noch viele Beweise in einer klaren Sache? Ist der Name Gottesdienst ohne Opfer den Alten ein leeres Wort, so sehe man sich überall im Christenthume um, wo es ein Opfer giebt und gab, als in der Messe, ein Opfer nämlich nicht nach neumodischen Ansichten, sondern nach den Begriffen der alten Welt, also auch der ersten Christen, die aus Juden und Heiden hervorgingen. Nach altem Begriffe ist ein Opfer eine Gabe von irgend einem Schenker, Frommen, Sünder, Unreinen um was immer für einen Zweck der Pflicht, des Dankes, der Bitte, Reinigung und Versöhnung den heidnischen Göttern oder dem alleinigen Gotte dargebracht. Diese Darbringung kann aber nicht überall geschehen, sondern blos auf dem Altare, nicht von Jedermann, sondern bei den Juden nur durch das berechtigte Priestergeschlecht und bei den Heiden ebenfalls nur durch Jamiden, Eumolpiden, Telliden und wie sonst die Priestergeschlechter heißen mochten. Drittens aber ist es zum Opfer nothwendig, daß es in bestimmte Theile getheilt, in gleichem Mahle, wie der altgriechische Dichter sagt, von der Opfergemeinde verzehrt werde. Wenden wir diese Bedingungen auf das h. Meßopfer an als das Gedächtnißopfer des Heilandes, der selbst als Sühnopfer für die Sünden der Welt sich opferte auf dem Altare des Kreuzes, so verdient es den Namen Opfer durchaus. Denn erstens werden die Gaben der Gemeinde dem Herrn dargebracht, auf dem Altare, durch den befugten Priester und von der Gemeinde im h. Abendmahle verzehrt. Buchstäblich, wie wir sehen werden, geschah alles Dieses im ersten Christenthume bei jedem sonntägigen Opfer.

1) I. 10. 16. ff.

Nach nochmaliger Feststellung des Opferbegriffes gehen wir nun zur Frage zurück: ist die Predigt ein wesentlicher Theil des Gottesdienstes? Nach ursprünglichen Begriffen gewiß nicht. Der erste einleitende Theil der Messe, den wir behandelt haben, ist offenbar belehrender Natur, und für die Katechumenen berechnet, die von dem Opfer, dem eigentlichen Gottesdienste, ausgeschlossen waren und beim Beginn des Opfers entlassen wurden. Die ganze Meßeinleitung gehört darum auch durchaus nicht zum Opfer und eben so wenig an den Altar. Am Altare und im Tempel opferte der Jude, ohne zu belehren, in der Synagoge lehrte man, ohne zu opfern, natürlich; denn das Opfer gilt dem Herrn, der Unterricht den Menschen. Mag nun der Bischof die Predigt halten und gleich dem Heilande, der auch beim letzten Abendmahle lehrte, unterrichten, so ist doch das Opfer das eigentliche Amt des Hohepriesters; wie Paulus [1]) sagt, und keineswegs der Unterricht, der auch in der alten Kirche den untergeordneten Diakonen überlassen blieb. Wem galt aber dieser Unterricht der Predigt? Können wir auch einräumen: der allgemeinen Erbauung des Volkes, das stets der Stärkung, Tröstung, Belehrung und Ermunterung besonders in jenen Tagen bedürftig war, so galt doch der Unterricht vorzüglich den Katechumenen, Lehrlingen, die noch nicht eingeweiht an der Schwelle des Christenthums standen und zu dem heiligen Mahle aus keinem andern Grunde zugelassen wurden, als weil sie noch nicht hinlänglich belehrt waren, der Lehre noch bedurften und, noch im Heiden- oder Judenthume stehend, der Gemeinde noch keine sichere Bürgschaft gewährten. Wer Christ, Gläubiger d. h. getauft und Mitglied der Gemeinschaft war, der durfte nicht so sehr der Lehre und des Unterrichtes mehr bedürfen, denn erst nach vollendetem Unterrichte geschah die Taufe und Aufnahme. Die Predigt ist darum kein wesentliches Stück für den, der in

1) Hebr. VIII. 3. πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται.

der Gemeinschaft ist, Christ geworden ist, wohl aber eine wesentliche Vorbereitung für den, der noch nicht in der Gemeinschaft ist, aber Christ werden will. Mit dem Opfer aber hat die Predigt durchaus nichts zu schaffen, konnte daher später bei veränderten Zeiten füglich verlegt werden. Sie gehört nicht so sehr dem Christen, sondern vielmehr dem Vorchristen, nicht zum Gottesdienste, noch zum Opfer, noch zum Altare, sondern sie kann überall in der Kirche, sogar auf freiem Felde gehalten werden, und Tapfer [1]) hat Recht, wenn er auch ohne Predigt die Messe für ein vollkommenes Opfer hält. Nicht um des Unterrichtes, sondern um des Opfers, des Abendmahles, oder wie die Geheimsprache der Apostelgeschichte sagt, um des Brodbrechens willen, kamen die ersten Christen zusammen. Sobald der Unterricht beendet war und das Opfer beginnen sollte, sagte das Volk: Gott sei Dank; die Katechumenen wurden entlassen und zu Ende war die später sogenannte Katechumenenmesse, die weniger ein Gottesdienst, als eine Belehrung ist. Erst nach Entfernung der Katechumenen das eigentliche Opfer; erst jetzt werden die heiligen Geräthe entblößt, die bis dahin sorgfältig vor dem Anblicke der Katechumenen verhüllt wurden; erst jetzt bereitet man sich zur Hauptsache, der Wesenheit christlichen Gottesdienstes, zum Abendmahle. Weshalb wurden die Katechumenen entlassen? Weil man unter Heiden wohnte und vor Verrath sich schützen mußte. Nichts ist billiger, verständiger und natürlicher, als daß die Schutzmittel gegen die Heiden mit dem Verschwinden des Heidenthumes überflüssig wurden. Man schickt also jetzt keine Katechumenen mehr weg, da das Geheimniß des Christenthums öffentlich geworden ist, und eine Abschließung gegen die Heiden keine Noth thut, im Gegentheil lächerlich sein würde. Jedoch sieht man auch hier, wie gewissenhaft die Kirche die ursprüngliche Gestalt des Gottesdienstes bewahrte, da sie auch an der Katechumenenmesse nichts abänderte, obgleich das alte abgeschlossene Katechumenat aus der Kirche verschwunden war.

---

1) Tapfer, Expositio incruenti missae sacrificii. Landishuti. 1835.

§. 15. Credo oder Glaubensbekenntniß.

Daß nach dem Evangelium oder der Predigt voralters die Gemeinde das verkündete Wort durch ein Glaubensbekenntniß bestätigte, wäre wahrscheinlich, ist aber nicht nachzuweisen. Das Credo, Symbolum oder eigentlich Symbola, d. i. Glaubensstück, Wahr- und Erkennungszeichen eines Christen, trägt nämlich so offenbar die Spuren des vierten Jahrhunderts an sich, daß an seinem Ursprunge im genannten Jahrhundert nicht gezweifelt werden kann. Allerdings ist es sehr passend nach dem Evangelium eingeschaltet als letztes Stück der Katechumenenmesse; allein ursprünglich hatte der Katechumene noch nichts mit dem Glaubensbekenntniß zu schaffen, sondern legte dieses erst bei der Taufe ab, und der einfach gegliederte Taufspruch auf den Vater, den Sohn und den h. Geist mag auch wohl das ursprüngliche Symbolum gewesen sein, war auch vielleicht in der Katechumenenmesse Sitte, da die Dreieinigkeit ja schon im Gloria und den einleitenden Gebeten vorkam. Unser jetziges Glaubensbekenntniß ist dagegen verwickelter, und erinnert durch seine Fassung und verwahrenden Ausdrücke an Reibungen, die jetzt verschollen sind, früher aber die Welt heftig in Bewegung setzten. Unter Konstantin nämlich hatte die Kirche zwar das Glück, frei zu werden von dem Drucke des Heidenthums, aber auch das Unglück, einen ehrgeizigen und zänkischen Wortklauber zu besitzen. Dieser Störefried hieß Areios, und verschaffte sich viel Anhang von Aegypten bis Asien, Konstantinopel, ja bis zu den deutschen Gothen. Zwar bekämpfte ihn mit Glück sein Landsmann der heilige Athanasius Bischof zu Alexandria in einer Menge Reden; allein das areianische Gift war doch so weit verbreitet, daß die Kirche sich veranlaßt fand, nach der Kirchenversammlung zu Nikaia im Jahre 325 sich und ihre Mitglieder zu verwahren, den Zänker (der um dieselbe Zeit lebte) und seinen Anhang aus der Gemeinschaft auszuschließen, und daher das rechtgläubige Glaubensbekenntniß, wie es von der genannten Kirchenversammlung gebilligt worden, und wie

es auf apostolischer Lehre beruht. Dem Wesen nach ist also das Credo apostolisch, wenn auch in der äußern Fassung einer jüngeren Zeit angehörig. Nach der ersten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nikaia wurden bald andere nöthig, namentlich gegen Makedonius, Bischof von Konstantinopel. Wie Areios tolle Klügeleien über Gott den Sohn ausgebreitet hatte, und an den Worten: ob der Vater oder der Sohn älter sei, herumzerrte, so faselte Makedonius in Silbenstechereien über den h. Geist, bis die Kirchenversammlung zu Konstantinopel im Jahre 381 seine Irrlehren verdammte. Auch von dieser Ketzerei giebt unser Credo Zeugniß, indem das Bekenntniß so abgefaßt wurde, wie es der Kampf der ächten Kirchenlehre gegen falsche Ansichten erheischte. Jedoch wie auch die Zusätze sind, der Urglaubenstext an Vater, Sohn und h. Geist läßt sich noch leicht erkennen, und die Zusätze sind nur eine Nothwendigkeit der damaligen Zeitverhältnisse, denen entgegengewirkt werden mußte, so daß man später von jedem Christen, Priester, ja selbst vom Kaiser bei der Krönung [1]) das Glaubensbekenntniß in der neuen Abfassung forderte. Jedoch es wird am Besten sein, wenn wir dem Georgius Phrantzas [2]) nachahmen, und das Credo in seinen einzelnen Sätzen durchgehen. Es lautet also:

Erster Satz: Ich glaube an einen Gott den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren. Daß kein Wort hier wie im Verfolge steht, was nicht aus der h. Schrift entnommen ist, versteht sich von selbst.

Zweiter Satz: Und an den einen Herrn Jesus Christus, den eingebornen Sohn Gottes und aus dem Vater gezeugt vor aller Zeit, Gott vom Gotte, Licht vom Lichte, wahren Gott vom wahren Gotte, gezeugt, nicht erschaffen, von gleicher Wesenheit mit dem Vater, durch den Alles erschaffen ist. In diesem Theile erkennt man

1) Codin. Curopal. p. 86.

2) S. den Schluß seines geschichtlichen Werkes.

die Zusätze, die wegen Areios nöthig geworden. Es wurde nämlich ein nutzloser Streit erhoben, ob der Sohn dem Vater gleich sei, älter oder jünger, vor oder in der Zeit (Ewigkeit) gezeugt, Licht oder Abglanz, gleicher oder ungleicher Wesenheit, und wie sonst die Spitzfindigkeiten lauten. Jetzt würde dergleichen Gezänke schwerlich Zuhörer finden; aber im vierten Jahrhundert erhitzte es Asien, Afrika und Osteuropa. Die Kirchenversammlung von Nikaia hielt es daher für nöthig, jedem Mißverständnisse vorzubeugen, und sie vermehrte das ursprüngliche Glaubensbekenntniß mit Zusätzen und Erklärungen aus Stellen der h. Schrift. Weiter heißt es im zweiten Satze: der wegen uns Menschen und um unsers Heiles willen vom Himmel stieg, und Fleisch wurde durch den h. Geist aus Maria der Jungfrau, und Mensch wurde, auch gekreuzigt wurde für uns unter Pontius Pilatus, gelitten hat und begraben ward, und am dritten Tage wieder auferstand gemäß der Schrift, und zum Himmel aufstieg, zur Rechten des Vaters sitzt, und wieder kommen wird in Glorie, zu richten die Lebendigen und die Todten, dessen Reiches kein Ende sein wird.

Dritter Satz. Und an den heiligen Geist. So weit geht das Glaubensbekenntniß der ersten Kirchenversammlung, und verbreitet sich, wie Jeder sieht, vorzüglich über die zweite Person der Dreieinigkeit im Kampfe gegen die Lehre des Areios. Als nun Makedonios auch an dem heiligen Geiste bald herumdeutelte; erweiterte die Kirchenversammlung zu Konstantinopel den dritten Satz, und faßte ihn also: und (ich glaube) an den heiligen Geist, den Herrn und Lebendigmacher, der aus dem Vater und dem Sohne hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten. Hiermit schließt das sogenannte athanasianische Glaubensbekenntniß ab, das sich im zweiten Bande

seiner Werke befindet, und mit den Worten [1]) schließt: das ist der katholische, zu deutsch allgemeine [2]) Glaube. Aus den Schriften des Paulus setzte man dann bald noch den vierten Satz hinzu, der also lautet: und (ich glaube) an eine einzige katholische (allgemeine) und apostolische Kirche, bekenne eine einzige Taufe zur Nachlassung der Sünden, erwarte die Auferstehung der Todten und das Leben in zukünftiger Ewigkeit, Amen.

So ist durch die Nothwendigkeit der Zeitverhältnisse das Glaubensbekenntniß allmählig erweitert worden, das für die Katechumenen ursprünglich bestimmt war und bei der Taufe abgelegt ward; denn der Christ ist getauft, hat also das Glaubensbekenntniß schon abgelegt. Im Morgenland, wo die Irrlehre des Areios entstanden war, nahm man den Beschlüssen der Kirchenversammlungen zufolge zuerst das erweiterte Credo an; und man scheint es in die Messe eingeschaltet zu haben, um die hartnäckigen Areianer, zu denen sogar Kaiser gehörten, von der rechtgläubigen Gemeinschaft abzuhalten. Im Abendland nahmen es zuerst die gothischen, ebenfalls von der areianischen Lehre früher angesteckten Spanier an, und weit später unter Karl dem Großen die Franzosen und Deutschen. Endlich wurde es um der Gleichheit willen von Papst Benedikt VIII. (er starb 1024) überall eingeführt, obgleich manche Abendländer sich dagegen sträubten, weil sie von der areianischen Irrlehre unberührt geblieben waren, also auch dieses gegen Areios gerichteten Glaubensbekenntnisses nicht zu bedürfen [3]) glaubten. Jedoch

1) p. 38.

2) Dem allgemeinen Glauben steht entgegen, wenn Einer glaubt, was ihm beliebt nach eigener Häresis d. i. Wahl. Häresis wird daher für Ketzerei und Häretiker für Ketzer gebraucht, die dem allgemeinen Glauben widerstreben und was Besonderes für sich aufstellen, wie die heidnischen Weisen, bei denen das Wort αἵρεσις oft vorkommt. Plutarch Lucull. 42. vgl. Paul. I. Korinth. XI. 19.

3) Tapfer p. 133.

zeigt die Kirche noch jetzt, daß das Credo nicht ein wesentlicher Theil des ursprünglichen Gottesdienstes war; denn nicht in jeder Messe kommt das Credo vor, sondern blos an Sonntagen und an den Festtagen des Herrn, der Jungfrau Maria, der Apostel und Kirchenlehrer.

Was ist also in der Kürze der Sinn des Credo? Erstens ich glaube an die h. Dreieinigkeit nach der Lehre der Kirchenversammlung von Nikaia, die keine neue Lehre ist, sondern schon in dem alten Taufbekenntnisse liegt. Zweitens glaube ich (ich heißt es immer, da der Glaube persönlich ist) nach der Kirchenversammlung zu Konstantinopel, an die Kirche und andere Lehren, die seit Paulus und den Evangelien feststehen. Folglich brachte das Credo nichts Neues in die Messe, sondern führte vielmehr etwas Altes ein, weil die Zeitverhältnisse dazu zwangen.

Schließlich bemerke man, daß das Credo vom Opferer angestimmt, vom Volke aber gesungen ward. Jetzt vertritt der musikalische Chor die alte Gemeinde. Bei den Worten: ich glaube an Jesus Christus u. s. w., und Fleisch ward u. s. w. verneigen sich die Priester tief, wie früher erklärt worden. Zugleich setzen sie sich beim Credo, um das rechtgläubige Bekenntniß der Gemeinde anzuhören und zu überwachen.

§. 16. Alleinseligmachende Kirche.

Das athanasische Glaubensbekenntniß erinnert zu lebhaft an einen altererbten, frommen und wohlgemeinten Ausdruck, als daß wir ihn hier übergehen könnten. Alleinseligmachende Kirche, alleinseligmachender Glaube, dieses arme ächtevangelische Wort hat in neueren Zeiten viel Tadel verursacht von Stolz, Ausschließung, Unduldsamkeit und dergleichen. Wir wollen die Sache kalt prüfen; denn vielleicht ist sie älter, als man meint, und vielleicht muß man nicht allein so sagen, sondern auch so glauben, wenn man nämlich ein Christ sein will und den Heiland und seine Apostel nicht für Lügner erklären will. Trotz der schönen Sitte des ersten Christenthums

nicht zu richten und nicht zu verdammen, sind dennoch die Schriften des neuen Bundes voll des unerschütterlichen Glaubens, daß nur auf einem einzigen alleinigen Wege Rettung, d. h. im Sinne der Schrift Seligkeit jenseits zu finden sei, und dieser allein seligmachende Weg ist der Glaube an den wahrhaftigen Gott und seinen Gesandten. So spricht der Herr selbst bei [1]) Johannes: „das aber ist das ewige Leben, daß sie erkennen dich, den einzigen wahrhaftigen Gott und den du gesandt hast, Jesus Christus." Außer dieser allein seligmachenden Erkenntniß giebt es also nach dem Heilande selbst kein ewiges Leben, wenn man nur halbweg richtig denkt. Dieser eine Grund- und Hauptsatz wird nun auf die mannigfachste Weise in der heiligen Schrift durchgeführt. „Außer dem ewigen Gotte giebt es keinen andern", sagt [2]) Paulus, und „dieser", sagt [3]) Johannes, „hat das Gericht dem Sohne übergeben. Wer also den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat", ist also nicht auf dem allein seligmachenden Wege, und glaubt nicht an den, den der Vater beglaubigt [4]) hat. Erhöht wurde des Menschen Sohn, damit Jeder [5]), der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe, d. h. selig gemacht werde. Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn hingab, damit Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Zu wiederholten Malen sagt [6]) Johannes: „wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen", also nicht selig werden. Denn [7]) gerichtet wird er eben

1) XVII. 3.
2) I. Korinth. VIII. 4.
3) V. 22. 23.
4) Joh. VI. 27.
5) Joh. III. 15. 16 und weiter.
6) III. 36.
7) III. 18.

darum, weil er an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes nicht glaubt. Anderwärts [1]) sagt der Heiland: „Ich bin die Thüre. Wer durch mich eingeht, wird gerettet werden.“ Also er ist die einzige zur Seligkeit führende Thüre. Denselben Satz drückt er auch [2]) anders aus: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, als durch mich.“ Wir können diese Sprüche noch vielfach vermehren, aber sie genügen. Ueberall ist der Sinn klar, nämlich: es giebt keine andere Wahrheit, keinen andern Weg, keinen andern rechten Glauben, wo nicht im Heilande. Dieser führt allein zur Seligkeit oder zum ewigen Leben oder zur Rettung [3]); also der alleinseligmachende Glaube liegt schon in den Aussprüchen des Heilands. Daß dieser alleinseligmachende Glaube an den Heiland auch in Verbindung mit dem damals bestehenden Gottesdienste gedacht wurde, erleidet keinen Zweifel; denn wie soll der Glaube erscheinen, als in der Glaubensthat, und diese ist nach altem Begriffe vorzüglich das Opfer. Wer das bezweifeln will, den belehre der Heiland [4]) selbst, wo er spricht: „wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr das Fleisch des Sohnes des Menschen nicht esset und sein Blut nicht trinket, so habet ihr kein Leben in euch“! Oder auch Paulus möge ihn warnen, der bei unwürdigem Genusse [5]) des Brodes und Kelches des Herrn Versündigung und Gericht androht.

Die Sache steht nun ganz einfach. Der Heiland und seine Apostel reden schon von einem alleinseligmachenden Glauben, und keinem Menschen der ersten Christenheit fiel es ein, diesem Worte zu mißtrauen; im Gegentheile

---

1) Joh. X. 9.
2) Joh. XIV. 6.
3) σωτηρία ist das gewöhnliche Wort, was gebraucht wird, vgl. Petr. I. epist I 9. 10.
4) Joh. VI. 53.
5) I. Korinth. VI. 27. 29.

§. 17. Erster Haupttheil des Opfers, Offertorium.

Wie früher gesagt worden, schloß die Messe der Katechumenen gleich nach dem Evangelium oder der darauf folgenden Predigt, Lehrlinge, Büßer und Heiden wurden entlassen, und jetzt erst beginnt die eigentliche Messe der Gläubigen, der geweihten, getauften, der Gemeinschaft angehörigen Christen. Alles bisherige ist nur vorbereitende Belehrung für werdende Christen, der Gottesdienst aber für gewordene Christen ist das Opfer; denn Opfer und Gottesdienst ist den alten Christen wie Heiden und Juden gleichbedeutend. Nach ihren Begriffen, denen auch die Apostel huldigten, kann Belehrung und Unterricht strenge genommen schon darum nicht zum Gottesdienste gehören, weil das Opfer Handlung und Thätigkeit [1]) voraussetzt, so wie wir auch noch das Opfer die heilige Handlung nennen. Machen wir dieses an einem Beispiele klar! Die alten Heiden nahmen zur reinen Gabe gesundes Vieh, was noch keinem menschlichen Zwecke gedient hatte, banden es an den Altar, bogen das Haupt nach oben oder unten, je nachdem obern oder unterirdischen Göttern geopfert werden sollte, d. h. man zeigte dem Gotte das Opfer oder brachte es dar. Alsdann streute man die heilige Opfergerste auf den Kopf des Thieres, schlachtete es, baute auf den Scheithölzern das Brandopfer auf, verbrannte es und schloß endlich unter Lobgesängen die fortdauernde Handlung mit dem Opfermahle. Eben so machten es die Juden. Der erste Theil der Opferhandlung und ihre nothwendige Einleitung ist also die Darbringung. Darbringung und Darbringen heißt bei Paulus [2]), Matthäus [3]) und Justinus [4]) dem Märtirer überhaupt im griechischen Morgenland Prosphora [5]) und

1) Daher: ἱερὰ ῥέζειν, sacra facere.

2) Hebr. VIII. 3 προσφέρειν.

3) V 23. 24.

4) προσφέρεται.

5) προσφορὰ heißt noch bei den Griechen die Messe.

Prosphorrein, im römischen Abendland Offertorium und Offerre, woher das plattdeutsche ältere Offern, das hochdeutsche neuere Opfern.

Nicht anders ist auch bei den Christen das Meßopfer eine Handlung, die mit der Darbringung eingeleitet wird. Da nämlich die Katechumenen entfernt, und nur Gläubige, Christen anwesend sind, so werden erst jetzt die heiligen Gefäße entblößt, welche dem Anblicke der Katechumenen und Heiden sorgfältig verhüllt [1]) wurden. Ferner wurde der Altar, wahrscheinlich nach Wegziehung der Vorhänge des alten Ciboriums, mit einem weißen Leintuche bedeckt, das Corporale [2]) heißt. Ueberhaupt traf man alle Vorkehrungen für das Gedächtnißopfer, zu dem uns der Herr selbst bei dem letzten Abendmahle ermuntert. Das Opferamt verwaltete aber in der alten Kirche blos der Bischof, der bei der Predigt sich erhoben hatte, und dessen Amtsthätigkeit nach Entlassung der Katechumenen nun am Altare beginnt. Die Gemeinde dagegen nimmt zwar Theil an der Opferhandlung, ist aber nicht mitthätig; denn Einer nur ist der Opferer,

1) Chrysostomus klagt darüber, daß das rohe Kriegsvolk einmal bei einem Ueberfalle in die Kirche diesen Anblick gehabt. Was die Gefäße betrifft, so konnten sie, selbst in älterer Zeit, aus kostbaren Stoffen sein aber auch aus Binsen geflochten, oder aus Holz und Baumrinde. Frühe schon liebte man bei Kelchen Glas, an dem man besser sehen konnte, wenn ein Theilchen zurückblieb. Im achten Jahrhundert aber wurden die Holzkelche der alten armen und demüthigen Kirche verboten, weil nämlich das Holz nicht so reinlich ist, ferner Feuchtigkeit einsaugt, leicht also zu Uebelständen Veranlassung giebt, da es bei dem h. Blute schwer gereinigt werden kann Uebrigens sind die vorzüglichsten Gefäße bekanntlich für den Wein der verschlossene oder verdeckte Kelch, für das Brod die offene Patene.

2) Corporale bedeutet eigentlich Leibtuch, weil der h. Leib des Herrn darauf gelegt wird. Es ist jetzt das kleine geweihte Tüchlein, auf welchem der Kelch steht, und worauf die Hostie gelegt wird. Der Priester verwahrt es in der (Bursa) Klappenhülse, die den Kelch deckt. In alter Zeit, als die Gemeinde mit darbrachte, richtete sich die Größe des Corporale natürlich nach dem Bedürfnisse.

und dazu ist, wie Paulus [1]) sagt, der Erzpriester bestellt, den zwar Priester unterstützen, aber als Opferdiener.

Ursprünglich scheint an einigen Orten der Friedenskuß, wovon später, das Opfer eingeleitet und eröffnet zu haben, und Cyrillus erinnert bei dieser Sitte an eine Stelle in Matthäus [2]). Alsdann brachten in den alten kleinen Gemeinden Alle dar, die an der Gemeinschaft des Mahles Theil nehmen wollten. Die Darbringenden wurden auch schriftlich aufgezeichnet und öffentlich abgelesen, wie wir bald bei den Diptychen sehen werden. Die ausgeschlossenen Gläubigen oder Büßer hatten nicht das Darbringungsrecht; denn von keinem ward die Gabe angenommen, dem der Mitgenuß des h. Mahles verwehrt war. Seine Gabe brachte Jeder an das Gitter, was jetzt Kommunionsbank heißt, oder der Diakon sammelte auch die Opfergaben in der Gemeinde, und je nach der verschiedenen Oertlichkeit hatten sich auch über diesen Punkt verschiedene Sitten gebildet. Was brachte man dem Opferer dar, damit dieser es für die Gemeinde dem Herrn darbringe? Erstens die Urstoffe des Opfers, Brod und Wein, den Wein brachte man in kleinen Krügen, die der Diakonus in ein großes Gefäß ausgoß, das Brod brachten namentlich die Weiber [3]) in weißen Tüchern. Die Darbringung der Männer ward zuerst angenommen, dann die der Frauen, endlich die der Geistlichkeit im Chore; denn auch Priester und Diakone mußten darbringen. Was übrig blieb, wurde im (Korban) Opferkorbe aufbewahrt. Jedoch denke man nicht, als ob Jeder, der seine Gabe darbrachte, auch nothwendig mit hätte kommuniziren, d. h. das Mahl der Gemeinschaft nehmen müssen. Keineswegs. Ein Frommer konnte sich für unwürdig halten, wollte nach Paulus

1) Hebr VIII. 3.

2) V. 23.

3) Ein für allemal sei hier gesagt, daß wir das Büchlein nicht mit Anmerkungen überladen wollten. Wo also für die vielen Einzelheiten die Beweisstellen fehlen, sind diese in Pellicia und Binterim leicht zu finden.

sich nicht das Gericht essen und trinken, und so wohnte er betend dem Mahle der Gläubigen bei, sich selbst dessen enthaltend, wie Gregor von Tours (starb 595) an einer edeln Wittwe zeigt, die ein ganzes Jahr lang edeln Wein darbrachte, ohne mit zu kommuniziren. So lange die Darbringung dauerte, sangen die Sänger Verse aus den Psalmen, und der Gesang dauerte also je nach der Anzahl der Darbringenden lang oder kurz. Noch jetzt heißt darum der während des Offertoriums vom Chore vorgetragene Gesang Antiphone, das heißt, Gesang mehrerer Stimmen in verschiedener Tonhöhe. Hatte der Diakon oder auch bei den Frauen zuweilen die Diakonisse die Sammlung vollendet, so wurden von den dargebrachten und von Jedem auf das sorgfältigste bereiteten Broden so viele auf den Altar gelegt, als für die Zahl der Versammelten hinreichten. Eben so goß man aus den großen Krügen den Wein in den Kelch durch eine Seihe (colum), damit nicht Mücken oder sonstiges Unreiniges den h. Trank verunreine.

Die Darbringung von Brod und Wein war aber nicht die einzige in der alten Kirche, wie wir eben schon andeuteten. Man braucht sich nur in ihre Lage zu versetzen unter Heiden, Haß und Verfolgung. An Schutz und Zuschüsse vom heidnischen Staate war nicht zu denken; also, sie mußte sich und die Ihrigen selbst erhalten, für alle Kosten und Bedürfnisse der Gemeinde sorgen, und sie that dies willig. Deshalb wurden auch andere Dinge dargebracht, wie frische Aehren, Blumen, Trauben, Oel (oft duftiges) für die Kirchenlampen und Weihrauch, wie aus der dritten Synode zu Karthago zu ersehen ist, nicht minder Geld, ohne welches auch die alte Kirche nicht bestehen konnte, obgleich die Apostel nach dem Befehle des Heilandes bei Matthäus [1]) nichts für Geld thun sollten, noch es mitnehmen in ihrem Gürtel [2]). Erstens nämlich mußten die Diener der Kirche unter-

1) X 8. 9. 10.

2) Daß das Geld den Geistlichen nach dieser Stelle verboten sei, ist

halten werden; denn nach demselben Befehle bei Matthäus [1]) ist der Arbeiter seines Unterhaltes werth. Zweitens hatten die ersten Christen einen Geist der Mildthätigkeit, mit welchem neuere Mildthätigkeit kaum einen Vergleich aushält, Kranke, Gebrechliche, Arme, Wittwen, Waisen, Reisende, kurz jede Noth des Christenbruders wurde von ihnen gepflegt, unterstützt, gemildert, getröstet, und dazu bedarf es Geld. Hatten zwar auch die Griechen schon öffentliche Krankenhäuser, so scheuten doch die Christen, ihre Gläubigen dort eintreten zu lassen, und schossen lieber zusammen, oder verpflegten sie in ihren eigenen Häusern oft mit der größten Aufopferung, wovon namentlich bei Pesten und ansteckenden Seuchen die edelsten Beispiele angeführt werden könnten. Wie in allen Lebensverhältnissen und vor Gericht sie die Gemeinschaft mit den Heiden vermieden, so behandelten sie auch den ganzen übrigen Haushalt ihrer Gemeinde, und bestritten Alles aus eigenem Vermögen, bis Constantin das Christenthum in eine glücklichere Lage brachte. Jedoch blieb die alte Sitte, Krankenhäuser [2]) und sonstige milde Stiftungen und Unterstützungsanstalten unter der Aufsicht des Bischofes zu lassen. Jedoch wozu lange Beweise, da schon die Apostelgeschichte uns anschaulich beschreibt, wie die erste apostolische Gemeinde für alle ihre Bedürfnisse sorgte, Habe und Gut [3]) verkaufte, es brüderlich untereinander theilte; jedem nach seinem Bedürfnisse, wie sie ein Herz und eine

---

Thorheit, da ja der Heiland selbst mit den Aposteln eines gemeinschaftlichen Seckels nicht entbehren konnte. Seckelmeister war bekanntlich Judas der Verräther. Joh. XII. 6. XIII. 29.

1) V. 10.

2) Wie noch die barmherzigen Schwestern, so übernahmen auch in alter Zeit, namentlich bei kranken Frauen, die Diakoniffen die Pflege, die auch mit der Priesterschaft immer zugegen waren, wo Zucht und Ehrbarkeit weibliche Gegenwart erforderten. Epiphan. expos. fid. 17.

3) II 45.

Seele [1]) Alles mit einander gemein hatten, das Geld [2]) gleich dem Kyprier Joseph und Ananias [3]) zu den Füßen der Apostel niederlegten, wie sie Almosenpfleger [4]) für Arme und Wittwen anstellten, und überhaupt milde Sammlungen für die Geheiligten anstellten, deren auch Paulus [5]) in Galatien einrichtete.

Allerdings war diese Sitte der Darbringung der ersten Christen zum gemeinsamen Verbrauche und Bedarfe sehr schön; allein überlegt man sich die Sache genau, so sieht man, daß nur in einer kleinen Gemeinde, nur unter Menschen so rein, tugendhaft und gottbegeistert, wie eben die ersten Christen waren, die alte Darbringungssitte möglich war. Als aber die Römerwelt zum Christenthume übergieng und die Gemeinden zahlreicher wurden, war die alte Sitte weder mehr möglich noch auch rathsam. Welche Mißstände würde jetzt der Friedenskuß hervorbringen! Welche Verwirrung würde es geben und welche Verlängerung des Gottesdienstes, wenn Jedermann Brod und Wein darbringen müßte, zumal in nördlichen Ländern, denen der Wein fremd ist! Woher das für die vielen Bedürfnisse nehmen, woher das gewöhnliche Brod für Arme und Kirchendiener, das nach Cyprian und Andern die ersten Christen darbrachten? Schon mit Konstantin im vierten Jahrhundert mußte die Kirche ihre Sitte ändern, und man brachte die Gabe oft statt in die Messe in das Haus des Bischofs oder Diakons. Die Darbringung von Brod und namentlich von Wein war in sehr vielen Gegenden durchaus unmöglich. Konstantin wies der Geistlichkeit und den Armen zuerst Unterhalt, vorzüglich Getreide an, und diese Sitte ward nicht nur bald allgemein, sondern die Kirche ward sogar bald sehr reich. Sie fieng

1) IV. 32. ff
2) IV. 34. ff.
3) V. 1. ff.
4) VI.
5) Kor. XVI. 1.

daher an, die alte Darbringungsweise, die anfangs Noth war, für überflüssig zu halten, und bestritt aus eigenem Vermögen die Kosten der Darbringung, da ja dieses Vermögen aus den Darbringungen der Gläubigen, aus den freiwilligen Gaben der Gemeinde entstanden war, also auch als Gemeindegut zu ihrem Zwecke verwandt werden durfte. Endlich werden wir noch später davon reden, wie man es für nöthig fand, die gemeinsame Kommunion Aller unter beiden Gestalten abzuschaffen. Seit also der Opferer am Altare für das gesammte Volk allein das Mahl nimmt, mußte auch die Darbringung des Volkes wegfallen, die in zahlreichen jetzigen Gemeinden ohnehin eine baare Unmöglichkeit ist. Die zweite Art der Darbringung in Geld ist aber noch Sitte in Städten, wenn man die Dienste eines Priesters zum Lesen einer h. Messe in Anspruch nimmt, auf dem Lande, wo die Gemeinde um den Altar geht und (offert) ihr Scherflein opfert. Wie die Pfarrer gleich dem alten Bischofe die Gaben vertheilen, müssen die Armen, die seit dem Beginne des Christenthums nach annoch bestehender katholischer Sitte an die Kirchen gewiesen sind sich an diese wenden. Jedoch auch in dieser Hinsicht nahm die alte Kirche keine Gaben, als reine, an denen kein Unrecht klebte. So nährte sich die Kirche von den freiwilligen Gaben ihrer Brüder, bis sie deren nicht mehr bedurfte, und die alte Darbringungsweise war eben an diesen Nothstand geknüpft und fiel mit ihm.

Jedoch hat die Weise auf das Wesen keinen Einfluß. Denn wem wird dargebracht? Nur allein dem allmächtigen Gotte, der durch den Opfertod des Sohnes versöhnt ward, nie einem Märtirer, Heiligen oder der seligsten Jungfrau. Der Priester nämlich küßt den Altar, begrüßt das Volk durch: der Herr sei mit euch, und nach erhaltener Antwort: und mit deinem Geiste! thut er, wie der Herr gelehrt hat, und bei Lucas [1]) beschrieben steht. Er nimmt das ungesäuerte Brod, bringt es Gott dar, indem er es nach alter Opfer-

1) XXII.

sitte gleichsam zeigend in die Höhe hebt, und betet dann seinen Segensspruch erstens nach Anleitung des h. Paulus [1]) für sich wegen eigener Sünden, dann aber für alle Umstehenden, für alle Gläubigen überhaupt, lebendige sowohl als Verstorbene, daß das Opfer Allen zum Heile gereiche für's ewige Leben. Amen! Auf gleiche Weise wird auch der Kelch genommen, kreuzweise gleich dem Brode gesegnet, durch Hebung in die Höhe dargebracht, und wieder ein Segensspruch gesprochen für das Heil der ganzen Welt, damit für keinen das Blut des Heilandes verloren sei. Hiebei bemerke man, daß der Wein des Kelches mit Wasser vermischt wird. Für diese Mischung können allerlei Gründe angeführt werden; erstens daß sie eine allgemeine südliche Sitte ist, zweitens daß grade bei den Opfern die Heiden ungemischten Wein brauchten. Die besten Gründe aber führt der karthagische Bischof Cyprianus an, der im J. 258 den Märtirertod starb, und in seinem dreiundsechzigsten Briefe [2]) die Gebräuche des Offertoriums auseinandersetzt. Er zeigt, wie „nichts gethan werden soll, als was der Herr selbst gethan am Tage der ungesäuerten Brode. Der Herr habe auch den Wein mit Wasser gemischt, und so wie der Wein das Blut Christi bedeute, so bedeute das Wasser das Volk, das mit Christo vereiniget werden solle. Wein ohne Wasser sei daher der Heiland ohne seine gläubige Gemeinde, Wasser ohne Wein das Volk ohne seinen Heiland, und eben in der Mischung beider bestehe das himmlische Geheimniß. Schließlich erinnern wir noch daran, daß aus der durchbohrten Seite des Heilandes nach Johannes [3]) ja Blut und Wasser floß, und es ja der Heiland selbst ist, der dem Vater als Sühnopfer durch die Hände des Priesters sich darbringt.

---

1) Heb. VII. 27.
2) ad Caec.
3) XIX. 34.

daher an, die alte Darbringungsweise, die anfangs Noth war, für überflüssig zu halten, und bestritt aus eigenem Vermögen die Kosten der Darbringung, da ja dieses Vermögen aus den Darbringungen der Gläubigen, aus den freiwilligen Gaben der Gemeinde entstanden war, also auch als Gemeindegut zu ihrem Zwecke verwandt werden durfte. Endlich werden wir noch später davon reden, wie man es für nöthig fand, die gemeinsame Kommunion Aller unter beiden Gestalten abzuschaffen. Seit also der Opferer am Altare für das gesammte Volk allein das Mahl nimmt, mußte auch die Darbringung des Volkes wegfallen, die in zahlreichen jetzigen Gemeinden ohnehin eine baare Unmöglichkeit ist. Die zweite Art der Darbringung in Geld ist aber noch Sitte in Städten, wenn man die Dienste eines Priesters zum Lesen einer h. Messe in Anspruch nimmt, auf dem Lande, wo die Gemeinde um den Altar geht und (offert) ihr Scherflein opfert. Wie die Pfarrer gleich dem alten Bischofe die Gaben vertheilen, müssen die Armen, die seit dem Beginne des Christenthums nach annoch bestehender katholischer Sitte an die Kirchen gewiesen sind sich an diese wenden. Jedoch auch in dieser Hinsicht nahm die alte Kirche keine Gaben, als reine, an denen kein Unrecht klebte. So nährte sich die Kirche von den freiwilligen Gaben ihrer Brüder, bis sie deren nicht mehr bedurfte, und die alte Darbringungsweise war eben an diesen Nothstand geknüpft und fiel mit ihm.

Jedoch hat die Weise auf das Wesen keinen Einfluß. Denn wem wird dargebracht? Nur allein dem allmächtigen Gotte, der durch den Opfertod des Sohnes versöhnt ward, nie einem Märtirer, Heiligen oder der seligsten Jungfrau. Der Priester nämlich küßt den Altar, begrüßt das Volk durch: der Herr sei mit euch, und nach erhaltener Antwort: und mit deinem Geiste! thut er, wie der Herr gelehrt hat, und bei Lucas [1]) beschrieben steht. Er nimmt das ungesäuerte Brod, bringt es Gott dar, indem er es nach alter Opfer-

1) XXII.

sitte gleichsam zeigend in die Höhe hebt, und betet dann seinen Segensspruch erstens nach Anleitung des h. Paulus [1]) für sich wegen eigener Sünden, dann aber für alle Umstehenden, für alle Gläubigen überhaupt, lebendige sowohl als Verstorbene, daß das Opfer Allen zum Heile gereiche für's ewige Leben. Amen! Auf gleiche Weise wird auch der Kelch genommen, kreuzweise gleich dem Brode gesegnet, durch Hebung in die Höhe dargebracht, und wieder ein Segensspruch gesprochen für das Heil der ganzen Welt, damit für keinen das Blut des Heilandes verloren sei. Hiebei bemerke man, daß der Wein des Kelches mit Wasser vermischt wird. Für diese Mischung können allerlei Gründe angeführt werden; erstens daß sie eine allgemeine südliche Sitte ist, zweitens daß grade bei den Opfern die Heiden ungemischten Wein brauchten. Die besten Gründe aber führt der karthagische Bischof Cyprianus an, der im J. 258 den Märtirertod starb, und in seinem dreiundsechzigsten Briefe [2]) die Gebräuche des Offertoriums auseinandersetzt. Er zeigt, wie „nichts gethan werden soll, als was der Herr selbst gethan am Tage der ungesäuerten Brode. Der Herr habe auch den Wein mit Wasser gemischt, und so wie der Wein das Blut Christi bedeute, so bedeute das Wasser das Volk, das mit Christo vereiniget werden solle. Wein ohne Wasser sei daher der Heiland ohne seine gläubige Gemeinde, Wasser ohne Wein das Volk ohne seinen Heiland, und eben in der Mischung beider bestehe das himmlische Geheimniß. Schließlich erinnern wir noch daran, daß aus der durchbohrten Seite des Heilandes nach Johannes [3]) ja Blut und Wasser floß, und es ja der Heiland selbst ist, der dem Vater als Sühnopfer durch die Hände des Priesters sich darbringt.

---

1) Heb. VII. 27.
2) ad Caec.
3) XIX. 34.

§. 18. Räucherung.

Zur Opferhandlung der Darbringung gehört auch noch die Räucherung. Nämlich nach dem Gebete über den Kelch, an welches sich andere herzerhebende anschließen, beginnt die Räucherung, schon durch das Ende des Gebetes eingeleitet, das nach der Darstellung der Apokalypse und den Vorschriften bei Moses gebildet ist. Der Priester nimmt das Rauchfaß, schwingt es dreimal (zur Ehren der Dreieinigkeit) und stets in Kreuzesgestalt über dem Opferbrod und dem Opferweine, und spricht unter andern ganz in hebräischem Geiste abgefaßten Gebeten: „dieses Weihrauchopfer steige zu dir empor, o Herr! und nieder steige zu uns deine Barmherzigkeit!

Was bedeutet aber die Räucherung? Das Rauchopfer, Thymiama genannt, sogar bei den Heiden gebräuchlich, ist das ausschließliche Zeichen der Verehrung Gottes und gleichsam eine andere Art Gebet der Anbetung. Moses giebt im zweiten Buche [1]) die Anweisungen über den Rauchaltar und über die Bereitung des Rauchwerkes, und der ganze alte Bund ist voll vom Rauchopfer. Rauchwerk ist dem Herrn angenehm, und darum sagt David im Psalm: „laß mein Gebet dir angenehm sein, wie Rauchwerk!" Diese althebräische Ansicht ging nun vollständig auf das Christenthum über, und zwar um so mehr, als die Weissagung bei Malachias [2]), die wir schon mehrmals anführten: „und an allen Orten soll meinem Namen geräuchert und ein reines Opfer dargebracht werden," nicht nur auf das Meßopfer stets bezogen, sondern auch eben darum buchstäblich in ihm befolgt wurde. Bei solcher Ansicht begreift man nun leicht, wenn Johannes in seiner Offenbarung [3]) sagt: „Rauchwerke sind die Gebete der Heiligen" „oder wenn die drei Weisen aus Morgenland dem neugebornen Heilande unter andern Gaben der Anbe-

1) 30.
2) I. 11.
3) V. 8.

tung auch Weihrauch darbringen, das nur bei den Opfern im Tempel zu Jerusalem gebraucht ward. In demselben Geiste ist auch die herrliche Beschreibung des Gesichtes in der Offenbarung, wo [1]) es heißt: „und ein anderer Engel kam und trat vor den Opferaltar, haltend das goldene Rauchfaß, und gegeben war ihm viel Rauchwerk, es darzubringen bei den Gebeten aller Heiligen auf dem goldenen Opferaltare vor dem Throne. Und auf stieg der Rauch des Rauchwerkes mit den Gebeten der Heiligen aus den Händen des Engels vor das Angesicht (ἐνώπιον) Gottes. Und es nahm der Engel das Rauchfaß, füllte es mit Feuer u. s. w." — Unwillkürlich muß Jedem hiebei der Brauch in der Messe einfallen. So sehen wir das Räuchern in der althebräischen Sitte begründet, und zum Zeichen der Anbetung in das Christenthum übergegangen. Ob das Räuchern aber ursprünglich oder überall der Fall war, ist zweifelhaft. Daß Einige diese auch bei den Heiden gewöhnliche Sitte des Räucherns nicht annahmen, zeigt wenigstens Tertullian in seiner [2]) Vertheidigungsschrift, indem er sagt: wir Christen kaufen keinen Weihrauch. Jedoch ist die Stelle in ihrem Zusammenhange und Zwecke dunkel, indem derselbe Schriftsteller unmittelbar nach den Worten: „wir kaufen keinen Weihrauch (wahrscheinlich zur Anräucherung der Götzenbilder)" gleich hinzusetzt, daß dennoch die Christen viel Weihrauch gebrauchen und zwar mehr und zu theureren Preisen, als die Heiden, so daß also das Zeugniß sich selbst wieder aufhebt.

§. 19. Räucherung der Gemeinschaft.

Was in dem Meßopfer geschieht, geschieht in und für die Gemeinde, und in dieser Gemeinschaft sind nicht allein um den Altar die Gläubigen der Gegenwart, die Lebendigen einbegriffen, sondern auch gemäß der frühern Darstellung alle diejenigen, die voreinst in der Gemeinschaft der Leben-

1) VIII. 3.
2) Apol. 42.

digen waren, und nun dem Herrn entschlafen sind. Letztere sind nach der schönen tröstlichen Ansicht des ersten Christenthums keineswegs ausgeschieden, vielmehr dort, wohin alle Christen streben, in der innigsten Gemeinschaft mit dem Herrn. Die Kirche nimmt nun auch, wie überall, so auch bei dem Räuchern auf diese Allgemeinschaft stäte Rücksicht, und so beräuchert sie den Altar in Bezug auf den Heiland, der unser Altar und Opfer ist. Nicht minder wird der Opferpriester nebst den anwesenden Priestern angeräuchert, damit sie ein Wohlgeruch seien vor dem Herrn, und dasselbe geschah in den frühern kleinern Gemeinden auch allen Laien, welche Sitte bei dem Größerwerden der Kirche unstatthaft ward. Dafür geht der Diakonus in großen Domen bei Hochmessen, nachdem ihm des Weihrauchfaß von dem Bischofe unter dem schönen Gebete: „der Herr entzünde in uns das Feuer seiner Liebe und die Flamme seiner ewigen Innigkeit (charitatis),“ übergeben worden, durch die Hallen um den hohen Chor, die voreinst für das Volk bestimmt waren, und theilt der Gemeinde auf diese Weise die Gemeinschaft mit. Dabei vergißt die Kirche der Gemeinschaft der Heiligen nie, und finden sich Grabmäler oder Ueberreste der Heiligen auf dem Wege des Diakonus, z. B. in Cöln die Grabstätte der h. drei Könige, so werden auch diese angeräuchert.

§. 20. Waschung der Hände.

Zur Darbringung gehört auch noch die Waschung der Hände, die gleich nach der Räucherung folgt. Der Priester nämlich, bisher mit der Weihe des Opfers beschäftigt, beginnt gleich nach der Räucherung die Hände zu waschen, und dasselbe thaten in der ersten Christenheit, als Alle das Abendmahl nahmen, auch alle Männer der Gemeinde, jedoch nicht die Frauen, weil sie nicht gleich den Männern das h. Brod mit eigenen Händen anfaßten, wie später gezeigt werden wird. Dabei wird der schöne fünfundzwanzigste Psalm passend gebetet: „Waschen will ich meine Hände unter den Unschuldigen, und deinen Opferaltar umgeben, o Herr,

damit ich höre die Stimme deines Lobes (gleich wird von dem Lobliede der Präfation die Rede sein) und erzählen mag von allen deinen Wundern u. s. w." — Daß die Waschung eine sinnbildliche Aufforderung ist, mit reinen Händen das Opfer zu vollbringen, also eine Mahnung an die Schuld- und Sündenbewußten, liegt am Tage, und selbst die Heiden hatten bei ihren Opfern diesen Gebrauch. Einige aber suchen darin andere Deutungen, z. B. Anspielungen auf das Händewaschen des Pilatus und dergleichen. Wir befassen uns nicht mit solchen Einfällen, dürfen aber den h. Cyrillus nicht übergehen, der, im J. 350 Bischof, von Jerusalem in seinem Werke für Lehrlinge und Geweihte das Alterthum dieses Meßgebrauches bezeugt. Er [1]) setzt auseinander, wie jeder Gläubige oft gesehen, daß der Diakon dem Opferer und den Priestern um den Altar Wasser über die Hände gieße. Das geschehe aber nicht, um vom Schmutze zu säubern, sondern zur Mahnung, rein in Unschuld gewaschene Hände zum Himmel zu erheben und mit gereinigten Herzen dem Altar zu nahen, den allerdings der Priester seit dem Beginne des Opfers nicht mehr verläßt.

Nach der Waschung folgt das Schlußgebet der Darbringung als ersten Opferhandlung. Dieses lautet: „nimm an, o heilige Dreifaltigkeit, das Opfer, welches wir dir darbringen wegen des Gedächtnisses des Leidens der Auferstehung und der Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi u. s. w." Dann bereitet man sich zur zweiten Opferhandlung, indem der Bischof den Versammelten zuruft: Orate, Fratres d. i. betet ihr Brüder! Die Gemeinde (jetzt ihre Vertreter), eines Geistes mit dem Vorsteher, erwiedert diese Aufforderung durch die Antwort: „aufnehmen möge der Herr das Opfer aus deinen Händen zum Lobe und zur Verherrlichung seines Namens, auch zu unserm Heile und zum Vortheil der ganzen heiligen Kirche. Amen! Hiemit

1) Catech. Mystagog. 5.

ist die erste Opferhandlung der Darbringung oder das Offertorium geschlossen, und es beginnt der zweite Theil der Messe, indem man zur zweiten heiligen Opferhandlung sich vorbereitet, nämlich zur Wandlung des Opfers nach der Vorschrift des Heilandes: thuet wie ich gethan!

§. 21. Einleitung der zweiten Opferhandlung, Präfation.

Sehr lebendig leuchtet noch der Geist der alten Kirche aus dem hervor, was jetzt folgt. Auf die feierlichste Weise wird nämlich die zweite Opferhandlung durch ein Jubel- und Danklied eingeleitet, das schon dadurch allein höchst merkwürdig ist, weil es älter als alle jetzige Tonkunst und Gesangweise, nebst einigen Antiphonen, das einzige ist, was wir noch von der Musik der Alten übrig haben. Jedoch diese Bemerkung nur beiläufig, so wie auch, daß das unmittelbar vorhergehende Gebet, das der Priester leise für sich spricht, Sekreta, das ist geheimes Gebet, genannt wird. Dieses Dank- und Jubellied ist eine Aufforderung an die Gemeinde, Gott den dreimal heiligen zu loben, heißt gewöhnlich Präfation, bei den Griechen Prologos, und gehört zu den Feier- und Dankgebeten, die der Apostel Paulus Proseuchai [1]) nennen würde. Daß diese Präfation durchaus alt und apostolisch, erleidet keinen Zweifel. Paulus deutet sie dunkel an, der Märtirer Justinus [2]) offenbarer, bei Irenäus ebenfalls im

1) Wir fassen nämlich *προσευχαὶ* im Gegensatze zu *δεήσεις*. Der Grieche würde nämlich sagen: *ἐν τῷ προσεύχεσθαι ὑμνοῦμεν, συμφωνοῦμεν, ἄπεστι δὲ τὸ δεῖσθαί τινος.* Allerdings könnte man die Präfation auch zu den *εὐχαριστίαι* rechnen, da sie mit *εὐχαριστῶμεν* (gratias agamus) anfängt. Allein uns scheint nach der altkirchlichen Geheimsprache das Wort *εὐχαριστίαι* vorzüglich auf die spätern Gebete beim Abendmahle (*εὐχαριστία*) zu gehen. Daß übrigens *προσευχαὶ* und *εὐχαριστίαι* nahe verwandt ineinderspielen, begreift Jeder, und sie können um so leichter verwechselt werden, als die unbestimmten Worte ja vorzüglich wegen der Heiden gewählt wurden.

2) P. 98. *εὐχαριστίας*. Nur betrachte man genau die Stelle im Zusammenhange.

zweiten Jahrhundert [1]) werden sogar die Worte [2]) angeführt, und bei Cyprianus und andern [3]) Kirchenvätern, tritt sie ganz klar hervor. Jedoch da sie die Präfation selbst erklärt, so bedarf es keiner weitern Anmerkungen, und wir wollen sie einfach hersetzen. Sie lautet wie folgt:

Priester: (küßt den Altar) der Herr sei mit Euch! Bei diesem Gruße wendet der Priester sich nicht, wie sonst, zum Volke, sondern bleibt ins Gebet versenkt in seiner Stellung.

Volk, und mit deinem Geiste!

Pr. Nach oben eure Herzen, d. h. von allem Irdischen und irdischen Gedanken euch losgerungen!

Volk. Wir haben sie erhoben zum Herrn.

Pr. Dann lasset uns Dank sagen dem Herrn unserm Gotte!

Volk. Das ist würdig und gerecht.

Priester. Ja wahrlich, würdig und gerecht ist es, billig und heilbringend, daß wir jederzeit und aller Orten dir Dank sagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott, durch Christum unsern Herrn. Durch ihn preisen die Engel deine Majestät, beten an die Herrschaften, erzittern die Mächte, und stimmen mit ein in den Preis mit einhelligem Jubel die Himmel und die Kräfte der Himmel und die seligen Seraphim. Mit diesen, bitten wir, gestatte, auch unsere Stimmen zu vereinen und so rufen wir mit demüthgem Bekenntnisse.

So lautet die aus Schriftworten zusammengesetze Präfation, die jedoch nach Zeiten und Festen kleine Zusätze und

1) Er starb im J. 202 den Märtirertod, war ein Schüler des Polykarpus, Bischofs von Smyrna und Schülers des Johannes, also gleichsam ein Zögling aus der Apostelzeit.

2) Ἄνω τὸν νοῦν (sursum corda.

3) Bona rer. liturg. II. 10.

Veränderungen gestattet. Es soll sich nach der Aufforderung die irdische Gemeinde gleichsam mit den Engeln des Himmels vereinen, und dem Herrn des Alls ein gemeinsames Loblied anstimmen, welcher Gedanke auch im hundertachtundvierzigsten Psalm so erhebend ausgedrückt ist. Erwähnten auch nicht Augustinus, Ambrosius, Cyprianus, Chrysostomus, Cyrillus und andere Väter der ersten Jahrhunderte dieses Dankhymnus, der nicht wie die Epistel und das Evangelium Vortrag, sondern eigentlicher alter Feiergesang ist, so bewiese schon die hebräische Fassung, namentlich in Betreff der Engel, Herrschaften, Mächte, Kräfte und Seraphim [1]) für sein Alterthum. Der Priester befiehlt in ihm, um mit Cyrillus [2]) zu reden, und fordert die Gemeinde auf, das Herz zur Stunde des heiligen Opfers zu Gott zu erheben, der seinen Sohn sandte, der sich zum Opfer brachte.

Wie entspricht die Gemeinde dieser Aufforderung?

§. 22. Das dreimal Heilig (Sanktus).

Sie leistet ihr buchstäbliche Folge, und singt, wie in den Gesichten des Propheten Jesaias [3]) die Cherubim sangen, mit ihren Flügeln das Angesicht sich verdeckend vor des Ewigen Herrlichkeit, und wie sie in der Offenbarung des h. Johannes [4]) den Herrn preisen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerschaaren (Sabaoth). Voll sind Himmel und Erde deines Ruhms. Diese Worte sind aus dem Propheten Habakuk [5]) nach dem achtzehnten Psalm und Jesaias. Die folgenden Worte dagegen sind aus den Evangelisten [6]) entnommen, wo der Einzug des Heilandes

1) Unter dem Namen eines Dionysius Areopagita haben wir eine Schrift über die Engel. Er soll zu Athen im ersten Jahrhundert als Märtirer gestorben sein.

2) Catech. Myst. 5.

3) VI. 3.

4) IV. 8.

5) III. 3.

6) Matth. XXI. 9. Marc. XI. 9. Joh. XII. 13.

in Jerusalem beschrieben wird. Hosanna in der Höhe! Gepriesen, der da kommt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe.

Die Bedeutung dieser Worte, die den Vater und den Sohn preisen, in der dreimaligen Wiederholung des Heilig auch die Dreieinigkeit feiern, ist Jedem verständlich. Nur Hosanna ist zu erklären. Es ist ein hebräischer Jubelruf nach errungenem Siege, und entspricht etwa unserm Vivat. Auch hier sieht man, wie bei Alleluja, Amen, Kyrie eleison, wie die Kirche das einmal Eingeführte, sogar Fremdwörter, unerschütterlich beibehielt, um ja der Aenderungslust keinen Spielraum zu gestatten. Diesen Siegeszuruf der Bewohner Jerusalems wiederholt der Heiland selbst bei einer andern Gelegenheit [1]), und man kann nicht umhin, an das Meßopfer zu gedenken, wenn der Herr selber spricht: ich sage euch, nicht mehr werdet ihr mich sehen von jetzt, bis ihr etwa redet, gepriesen, der da kommt im Namen des Herrn!

Bei den Griechen heißt das Sanktus Trisagion, wird von Cyrillus, Basilius, Chrysostomus und ähnlichen alten Vätern oft angeführt, und hat natürlich dasselbe Alter, als die Präfation, der es als Antwort dient.

§. 23. Beginn des Kanons.

Die Präfation und das Heilig bilden die Einleitung und den Uebergang zur Handlung des heiligsten Geheimnisses, welche, mit sammt den dabei gesprochenen Gebeten, seit der ältesten Zeit Kanon heißt. Die Handlung des heiligsten Geheimnisses in keine andere, als die Wandlung, durch welche das dargebrachte Opfer in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden muß, ehe die dritte Opferhandlung eintreten, das heißt, das heilige Abendmahl genossen werden kann. An diesem Kanon nimmt aber das Volk gar keinen Antheil, nahm ihn auch früher nur theilweise, wie

1) Matth. XXIII. 39.

wir sehen werden. Das Volk konnte überhaupt keinen Antheil daran nehmen; denn hier ist eine Opferhandlung, die nur dem Opferpriester geziemt, und Einer ist nur Opferpriester, der Heiland, den jetzt ein Sterblicher vertritt, um zu seinem Gedächtnisse zu thun, wie er den Aposteln und diese ihren Nachfolgern verordnet haben. Zwar bringen alle Gemeindeglieder in alter Zeit dar, aber nur dem Opferpriester. Dem Herrn kann nur der dazu befugte Priester darbringen, weihen, opfern, überhaupt eine Opferhandlung (eine solche ist die Wandlung) vollbringen. Allein vollbringt er die Opferhandlungen, und nicht einmal die untergeordneten Geistlichen dürfen mitthätig sein, sondern die zwei Helfer unterstützen den Opferpriester blos im Gebete, wie einst Moses [1]) während des Kampfes gegen Amalek im Gebete unterstützt ward von Aaron und Hur.

Was bedeutet aber das Wort Kanon? Es heißt die Richtschnur, das Winkelmaaß. Wie ohne dieses der Baumeister kein richtiges Gebäude aufführen kann, vielmehr in den Wind baut, so kann auch der Opferer kein gerechtes Opfer verrichten, wenn er den Kanon der Wandlung nicht buchstäblich und unverletzlich beobachtet. Kanon erhielt daher bald den Begriff eines Gesetzes, das wesentlich, unumgänglich, unabänderlich, nicht Auslassung noch Umdeutung zuläßt, vielmehr nach der Strenge des Buchstabens festgehalten werden soll. Große Ehrfurcht hatte daher die alte Christenheit vor dem Kanon, und er war in einem besondern Buche, oft mit goldenen Buchstaben geschrieben, für dessen Unverfälschtheit der Archidiakon zu sorgen hatte. Manches Nebenwerk war hie und da nach Landessitte in der Messe anders; der Kanon aber in Morgen- und Abendland sich gleich, bis auf's Wort, versteht sich in der Hauptsache und Wesenheit. Manches könnte noch jetzt in der Messe durch einen gemeinschaftlichen Beschluß der Kirche umgestaltet werden; an den Kanon aber dürfte selbst die Kirche nicht rühren, ohne sich

1) Mos. II. 16. 10.

zu zerstören; denn der Kanon ist eingesetzt von dem Heilande selbst, eingeführt von den Aposteln, und wurde jederzeit dem göttlichen Worte gleich geachtet, bei welchem ebenfalls keiner zu Veränderungen befugt ist. Der Priester betet ihn mit ausgestreckten Armen, um dem Erlöser am Kreuze ähnlicher zu sein, dessen Person er ja bei dem unblutigen Opfer darstellt. Er zerfällt in drei Theile:

erstens in die Gebete vor der Wandlung (Konsekration);

zweitens in die geheimnißreiche Handlung der Wandlung;

drittens in die Nachgebete bis zum Vater unser.

§. 24. Gebete von der Wandlung, Diptychen.

Diese Gebete vor der Wandlung betreffen erstens das bevorstehende Opfer, dann den Frieden und die Einigkeit der Kirche, nicht minder geistliches und weltliches Oberhaupt, für welche zu beten nach Paulus jeder Christ verpflichtet ist, und endlich alle Rechtgläubigen. Auch wurden nach Hieronymus zum Ezechiel die Namen derjenigen Mitglieder der Gemeinde im Gebete genannt, die mit dargebracht hatten. Daß diese Sitte bei uns nicht mehr ausführbar wäre, selbst wenn die alte Darbringungsweise noch bestehen könnte, bedarf keiner Erörterung. Auch hatte dieses Ablesen der Namen schon frühe seine Nachtheile; denn derselbe Hieronymus klagt schon darüber, daß manche Gläubige weniger durch Frömmigkeit als durch Stolz und Eitelkeit aus keiner andern Ursache (wahrscheinlich reichere Gaben) darbrächten, als um ihre Namen öffentlich ablesen zu hören, und so vor den Uebrigen zu prunken. Zum Zwecke dieses Vorlesens waren die Namen auf Diptychen geschrieben, welchen Ausdruck wir am deutlichsten durch einen zusammengefalteten Bogen Papier oder Pergament übersetzen. Diese Diptychen waren also die Gemeindelisten, deren natürlich die alte Kirche schon wegen der Heiden nicht entbehren konnte. Wurde Jemand Christ, das heißt, getauft, so gab er seinen Namen unserm Herrn Jesus

Christus, wie der gewöhnliche Ausdruck war, und wurde in die Liste eingeschrieben. Starb er, so kam er auf die Diptychen der Geschiedenen, also Todtenlisten, und wurde Jemand ausgeschlossen, so wurde sein Name einfach in den Diptychen gelöscht, die noch in dem Mittelalter bei den Griechen [1]) erwähnt werden, aber natürlich auch schon sich umgestalten mußten; denn wie wäre in einer tausendjährigen Gemeinde auch nur die Vorlesung der Todtenliste, die Lebendigen zu verschweigen, möglich? So viel von den Diptychen.

Ueberhaupt erwähnte die alte Kirche auch der Wohlthäter im Gebete, gemäß den Worten der Schrift [2]): „wir erinnern uns also zu jeder Zeit unablässig eurer bei Festen und sonstigen ziemenden Tagen, an welchen wir Opfer darbringen, und in den Gebeten, so wie es sich ziemt und gebührt, der Brüder zu gedenken.“ Wenn daher jetzt ein Gläubiger eine Messe für ein besonderes Anliegen gelesen wünscht, und somit ein Darbringender nach ältester Kirchensitte wird, so schaltet die Kirche nach altehrwürdigem Brauche hier seinen Namen ein, und bittet für das Heil des Darbringers und seiner Angehörigen. Wie aber schon oft bemerkt worden, die Kirche vergißt nie, daß sie ein lebendiges Ganzes ist, und auch die Heiligen und Märtirer im Himmel mit zur Gemeinschaft in Christo gehören. Ihrer wird darum auch in einem Gebete gedacht, das sein hohes Alterthum schon durch die Namen der römischen h. Päpste: Petrus (starb 65), Linus (st. 75), Cletus (st. 89), Clemens (st. 100) und die Namen einiger römischen Märtirer, wie Laurentius und Chrysogonus u. s. w. bekundet, die voreinst vielberühmt, jetzt kaum den Gelehrten genau bekannt sind. Es ist klar, daß diese Namen sowohl den Ort, als auch die ungefähre Zeit andeuten, in welcher dieses Gebet entstanden ist. Ebensowenig brauchen wir die frühere Bemerkung zu wiederholen, daß jede

1) Διπτύχων ἐξῆρε Theophan. Chron. p. 206. vgl. 209. 240. 243. 255. 258. 351. Cedren. II. p. 335.

2) Machab. I. 12. 11.

Kirche ihre eigenen Märtirer hatte (denn keine war unverletzt durch das verfolgende Heidenthum durchgekommen), also an andern Orten andere Namen eingeschaltet sein konnten.

(Schluß folgt.)

Ueber Verbrechen als Ehehinderniß.

Vom Domkapitular Dr. München in Köln.

(Fortsetzung.)

2. Ueber Bestrafung des Gattenmordes.

§. 15. Die Gesetze über Bestrafung des Gattenmordes dürfen wir hier nicht übergehen, schon weil man vermuthen kann und behauptet wird, sie hätten auf die Bildung unserer Lehre Einfluß gehabt.

Das römische Recht nun zunächst verpönt die Tödtung eines Menschen und auch, als Verwandtenmord, den Gattenmord mit dem Schwerdt, und enthält wegen dieses Verbrechens keine die Ehe betreffenden Bestimmungen [66]).

In den germanischen Rechten ist auf das Verbrechen theils eine höhere Composition [67]), theils Todesstrafe gesetzt [68]), ebenfalls ohne eine die Eheabschließung beschränkende Bestimmung.

Das älteste kirchliche Strafgesetz gegen den Mord ist der 21. Kanon des ancyrischen Concils von 314. Er schreibt lebenslängliche Buße vor und erwähnt der Ehe nicht [69]).

Erst vom 8. Jh. an kennen wir Strafgesetze, welche zugleich das Verbot der Ehe wegen Tödtung überhaupt und wegen Gattenmordes insbesondere erwähnen.

---

66) fr. 3. §. 5. D. ad leg. Cornel. de siccar. (48. 8.), coll. fr. 1. fr. 9. pr. und §. 1. D. ad leg. Pomp. de siccar. (48 9.) Edict. Theodor. cap. 99.

67) So u. A. Lex Sal. tit. 44. cap. 1. Lex Ripuar. tit. 7. Lex Alemann. tit. 40 und 49.

68) Lex Burgund. tit. 2. cap. 1. Lex Wisigoth. lib. 6. tit. 5. cap. 12.

69) Conc. Ancyr. a. 314, can. 21. Hard. tom. 1. pag. 270.

Christus, wie der gewöhnliche Ausdruck war, und wurde in die Liste eingeschrieben. Starb er, so kam er auf die Diptychen der Geschiedenen, also Todtenlisten, und wurde Jemand ausgeschlossen, so wurde sein Name einfach in den Diptychen gelöscht, die noch in dem Mittelalter bei den Griechen [1]) erwähnt werden, aber natürlich auch schon sich umgestalten mußten; denn wie wäre in einer tausendjährigen Gemeinde auch nur die Vorlesung der Todtenliste, die Lebendigen zu verschweigen, möglich? So viel von den Diptychen.

Ueberhaupt erwähnte die alte Kirche auch der Wohlthäter im Gebete, gemäß den Worten der Schrift [2]): „wir erinnern uns also zu jeder Zeit unablässig eurer bei Festen und sonstigen ziemenden Tagen, an welchen wir Opfer darbringen, und in den Gebeten, so wie es sich ziemt und gebührt, der Brüder zu gedenken.“ Wenn daher jetzt ein Gläubiger eine Messe für ein besonderes Anliegen gelesen wünscht, und somit ein Darbringender nach ältester Kirchensitte wird, so schaltet die Kirche nach altehrwürdigem Brauche hier seinen Namen ein, und bittet für das Heil des Darbringers und seiner Angehörigen. Wie aber schon oft bemerkt worden, die Kirche vergißt nie, daß sie ein lebendiges Ganzes ist, und auch die Heiligen und Märtirer im Himmel mit zur Gemeinschaft in Christo gehören. Ihrer wird darum auch in einem Gebete gedacht, das sein hohes Alterthum schon durch die Namen der römischen h. Päpste: Petrus (starb 65), Linus (st. 75), Cletus (st. 89), Clemens (st. 100) und die Namen einiger römischen Märtirer, wie Laurentius und Chrysogonus u. s. w. bekundet, die voreinst vielberühmt, jetzt kaum den Gelehrten genau bekannt sind. Es ist klar, daß diese Namen sowohl den Ort, als auch die ungefähre Zeit andeuten, in welcher dieses Gebet entstanden ist. Ebensowenig brauchen wir die frühere Bemerkung zu wiederholen, daß jede

1) Διπτύχων ἐξῆρε Theophan. Chron. p. 206. vgl. 209. 240. 243. 255. 258. 351. Cedren. II. p. 335.

2) Machab. I. 12. 11.

zweiten Jahrhundert [1]) werden sogar die Worte [2]) angeführt, und bei Cyprianus und andern [3]) Kirchenvätern, tritt sie ganz klar hervor. Jedoch da sie die Präfation selbst erklärt, so bedarf es keiner weitern Anmerkungen, und wir wollen sie einfach hersetzen. Sie lautet wie folgt:

Priester: (küßt den Altar) der Herr sei mit Euch! Bei diesem Gruße wendet der Priester sich nicht, wie sonst, zum Volke, sondern bleibt ins Gebet versenkt in seiner Stellung.

Volk, und mit deinem Geiste!

Pr. Nach oben eure Herzen, d. h. von allem Irdischen und irdischen Gedanken euch losgerungen!

Volk. Wir haben sie erhoben zum Herrn.

Pr. Dann lasset uns Dank sagen dem Herrn unserm Gotte!

Volk. Das ist würdig und gerecht.

Priester. Ja wahrlich, würdig und gerecht ist es, billig und heilbringend, daß wir jederzeit und aller Orten dir Dank sagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott, durch Christum unsern Herrn. Durch ihn preisen die Engel deine Majestät, beten an die Herrschaften, erzittern die Mächte, und stimmen mit ein in den Preis mit einhelligem Jubel die Himmel und die Kräfte der Himmel und die seligen Seraphim. Mit diesen, bitten wir, gestatte, auch unsere Stimmen zu vereinen und so rufen wir mit demüthgem Bekenntnisse.

So lautet die aus Schriftworten zusammengesetze Präfation, die jedoch nach Zeiten und Festen kleine Zusätze und

---

1) Er starb im J. 202 den Märtirertod, war ein Schüler des Polykarpus, Bischofs von Smyrna und Schülers des Johannes, also gleichsam ein Zögling aus der Apostelzeit.

2) Ἄνω τὸν νοῦν (sursum corda.

3) Bona rer. liturg. II. 10.

§. 16. Das erste dieser Art ist das fünfte Kapitel im Kapitulare Pipins von 752. Es unterwirft das Eheweib, das sich der Theilnahme an dem Mordversuche gegen den Mann schuldig gemacht, außerdem, daß es verstoßen werden kann, der Buße, und versagt ihm alle Hoffnung auf eine Ehe. „Si qua mulier," heißt es, „mortem viri sui cum aliis hominibus consiliavit, et ipse vir ipsius hominem se defendendo occiderit et hoc probare potest, ille vir potest ipsam uxorem dimittere, et si voluerit, aliam accipiat. Ipsa autem insidiatrix, poenitentiae subacta, *absque spe coniugii maneat*" [70]). Nach dieser Satzbildung muß das Eheverbot als mit der Buße im Zusammenhange stehend und davon abhängig gedacht werden und ist nicht als eine selbstständige Strafe anzusehen.

§. 17. Eine zweite Stelle, worin das Eheverbot als ein geltendes und bekanntes vorausgesetzt und auf einen speciellen Fall zur Anwendung gebracht wird, hat Gratian in c. 8. C. 33. Q. 2. dem Papste Stephan V. († 817) beigelegt; sie muß aber Paulinus, Patriarchen von Aquileja (c. a. 794), zugeschrieben werden [71]).

Aistulph hatte sein Weib wegen Verdachtes ermordet. Paulinus hält ihm die Größe seines Verbrechens eindringlich vor und stellt ihm zu dessen Sühnung die Wahl: entweder die Welt zu verlassen und in ein Kloster zu gehen, oder aber, was beschwerlicher sei, lebenslänglich öffentliche Buße zu thun. Unter den Bußwerken, welche er ihm, Falls er Letzteres wählte, vorhält, ist auch lebenslängliche Ehelosigkeit angeführt: „uxorem," sagt er, „*nunquam ducere*, concubinam non habere, nec adulterium committere audeas: in balneo nunquam laveris, in conviviis laetantium nunquam te

---

70) Capitula data apud Vermeriam, cap. 5. F. Walter l. c. tom. 2. par. 1. pag. 33. Hard. tom. 3. pag. 1989, wo jedoch can. 5. der letzte Satz: Ipsa autem etc., wie in c. 6. C. 31. Q 1. nicht vorkommt, obgleich ihn Regino lib. 2. cap. 18. hat.

71) Cfr. Böhmer ad h. c. Berrard. tom. II. par. II. pag. 304.

misceas." Hier zeigt sich der Zusammenhang des Verbotes mit der Buße noch bestimmter.

§. 18. Das 3. Kapitel des Wormser Kapitulare von 829 unter Ludwig dem Frommen: „Quicunque propria uxore derelicta, vel sine causa *interfecta, aliam duxerit uxorem*, armis depositis publicam agat, poenitentiam. Et si contumax fuerit, comprehendatur a comite et ferro vinciatur, et in custodia mittatur, donec res ad nostram notitiam deducatur" [72]), bezeugt die Geltung des allgemeinen Verbotes der Ehe des Gattenmörders. Es schärft dasselbe dadurch, daß es ausdrücklich die körperliche Haft, bis der Kaiser selbst über den Fall erkannt hätte, anordnet. Eine neue Vorschrift enthält es nicht, sondern nur eine specielle Erinnerung an bereits Bestehendes. Denn dieses ganze Kapitulare enthält nur einzelne Weisungen für die kaiserlichen Missi auf vorgängige Anfragen [73]). Pipin hatte die Theilnahme an dem Mordversuche gegen den Gatten mit dieser Strafe belegt (§. 16), was vermuthen läßt, daß der Gattenmord selbst wenigstens eben so strenge verpönt war; ein besonderes Reichsgesetz hierüber besitzen wir jedoch nicht mehr, ein solches war übrigens nach der Verfassung auch nicht nothwendig.

§. 19. Das mainzer Provincial-Concil, welches auf Befehl Ludwigs des Deutschen 847 zusammengetreten war, brachte das Verbot der Ehe im 20. Kanon [74]), unter Berufung

---

72) Capitul. Worm. a. 829 cap. 3. F. Walter l. c. tom. 2. par. 1. pag. 385. Hard. tom 4. pag. 1286. Das c. 7. C. 33. Q. 2., welches Gratian dem „Pius Papa" zuschreibt, ist nichts Anderes, als dieses Kapitel mit Interpolationen der bekannten Art.

73) „Haec sunt capitula, quae propter interrogationem aliquorum Missorum considerata et scripta vel ordinata sunt." F. Walter a. a. O. pag. 837.

74) Conc. Mogunt. a. 847. c. 20. Hard. tom. 5. pag. 11: „*Parricidium* autem quam sit detestabile crimen, in iudicio facto inter Cain et Abel fratrem suum Dominus ostendit ipse, cum ad Cain parricidam ait: maledictus eris super terram, quae aperuit os suum et suscepit sanguinem fratris tui de manu

auf die Kanones, auf alle Verwandtenmörder zur Anwendung und beschloß zugleich die Anordnung, daß diese Verbrecher an einem Orte untergebracht und dort einer strengen Buße unterworfen werden sollten. Hier ist also der kirchliche Ursprung des Eheverbotes ausdrücklich bezeugt. Sein Zusammenhang mit der Buße ergibt sich schon aus den vorgelegten Stellen; nur ist noch bemerklich zu machen, daß neben der allgemeinen Erwähnung der Buße das Eheverbot noch besonders hervorgehoben wird.

§. 20. Rudolf, Erzbischof von Brügges in Frankreich, hatte den Papst Nikolaus über verschiedene Punkte, insbesondere auch über die Behandlung der Gattenmörder, um Rath gefragt. Er antwortete ihm (c. a. 865) im 6. Kanon: solche seien überhaupt wie die Mörder zu behandeln und der Buße zu unterwerfen; fügte jedoch ebenfalls ganz speciell bei: „Quibus *coniugium penitus denegatur*, exceptis adolescentibus, de quibus beati Leonis vigesimaquinta decretalium regula, immo indulgentia observanda“ [75]). Die hier erwähnte Regel ist Leo's Antwort (443) auf die 13. Anfrage des

tua: cum operatus fueris eam, non dabit tibi fructus suos: vagus et profugus eris super terram. In quo etiam posuit signum, hoc est, ut tremens et gemens profugus semper viveret, nec auderet sedes habere quietas. Sed quia in modernis temporibus parricidae profugi currunt per diversa et variis vitiis atque gulae illecebris deserviunt, melius nobis videtur, ut in uno loco manentes poenitentia districta semetipsos castigent, si forte a Domini bonitate indulgentiam facinoris sui percipere mereantur. *Non enim eis licebit ultra* militiae cingulum sumere et *nuptiis vel coniugiis copulari*, quia sacri canones hoc eis non consentiunt“ — Hier kann sich cap. 71. lib. 6. Capitul. anschließen: „De incestuosis et parricidis, ut canonice coerceantur; sicut de illo judicatum est, qui materterae suae filiam stupravit, *ut coniugium ultra non repetat* et militiae cingulum derelinquat, et ut monasterium petat, aut si foris remanere voluerit; tempora poenitentiae secundum canones pleniter exsolvat.“

75) Hard. tom. 5. pag. 343. c. 5. C. 33. Q. 2.

Rusticus, Bischofes von Narbonne [75*]), daß junge Leute welche nach vollendeter Bußzeit wegen Unenthaltsamkeit heirathen, nur als einer verzeihlichen Handlung schuldig anzusehen (rem videtur fecisse venialem). Diese Nachsicht setzt eine beendigte, also auf eine bestimmte Zeit, mithin wegen eines minder schweren Vergehens auferlegte Buße voraus; und Papst Nikolaus wendet sie auf Gattenmörder, welche nach den Kirchenvorschriften lebenslänglich büßen sollten, an und gibt ihr dadurch eine größere Ausdehnung. Aus dieser Anwendung entnehmen wir nun, daß das Eheverbot sich aus den Bußgesetzen ableiten und daß man in der Uebertretung dieses Verbotes durch Eheabschließung nur eine mehr oder minder strafbare Handlung, nicht aber ein an sich unrechtmäßiges und ungiltiges Geschäft erblickte. In einem Schreiben an Rhotaldus, Bischof von Straßburg (c. a. 862.), hatte er die Buße eines Muttermörders auf 7 Jahre beschränkt und ihm die eheliche Gemeinschaft ausdrücklich gestattet („A propria quidem ac legitima coniuge non separetur, ne in fornicationis voraginem corruat" c. 15. C. 33. Q. 2.).

§. 21. In demselben Th. wurden jene Strafbestimmungen für Deutschland durch die zu Worms und zu Tribur gehaltenen National-Concilien noch mehr gemildert.

1. Das Wormser Concil (868) beschränkte [76]) die Zeit

75*) Responsiones Leonis Pap. ad inquisitiones Rustici Narbonensis. Inquis. XIII. Hard. tom. 1. pag 1763 c. 14. C. 33. Q. 2.

76) Concil. Wormat. a. 868. can. 30. (Hard. tom. 5. pag 741.): „Statuimus, ut parricidae et fratricidae per unius anni curriculum ante fores basilicae orantes Domini clementiam perseverent. Completo autem anni curriculo, inducantur in ecclesiam; tamen inter audientes, usque dum unius anni spatium finiatur, stent, cum ad missarum solemnia et alia sacra audire officia venerint. His ita peractis, si poenitentiae fructus in eis conspicitur, corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi participes fiant, ut desperantiae non indurentur caligine. Carnem non manducent omnibus diebus vitae illorum et ieiunent usque ad nonam horam dici quotidie, exceptis

der öffentlichen Buße auf zwei Jahre, überließ die Beschränkung oder Erweiterung der Zeit der Privatbüßung dem Ermessen des Bischofes und hob das Eheverbot auf.

2. Das Triburer Concil (895) behielt von der öffentlichen Buße gegen Mörder überhaupt nur bei, daß der Büßer die ersten vierzig Tage und das nächstfolgende Jahr die Kirche nicht betreten durfte, beschränkte ebenfalls die Bußzeit, jedoch auf sieben Jahre, erließ über die Privatbüßungen ganz in's Einzelne gehende Bestimmungen [77]) und that von der Ehe nur in sofern Meldung, als es die Beiwohnung in den ersten vierzig strengeren Bußtagen untersagte (ad nullam feminam, nec ad propriam uxorem his diebus misceatur).

§. 22. Der in den vorgelegten Stellen hervortretende Zusammenhang des Eheverbotes mit den Bußgesetzen bestand aber nicht blos bei Bestrafung der Mörder, sondern war überhaupt durchlaufend. Denn es war Regel, daß nicht nur während, sondern auch nach schon vollendeter Buße Niemand eine Ehe eingehen durfte [78]). Da nun der

festis diebus et dominicis. Abstineant a vino, medone et cervisia mellita tres dies per hebdomadam. Arma gerere non audeant vel sumere, nisi contra paganos. Et ubicunque ire maluerint nullo vehiculo deducantur, sed pedestri more proficisci studeant. Tempus autem huius poenitentiae in episcoporum ponimus arbitria, ut secundum conversationem illorum aut extendere, vel minuere valeant. *Ab uxoribus*, si habuerint, *non separentur*, si autem non habuerint et *se continere non valuerint, legitimas accipiant in coniugio feminas, ne in fornicationis voraginem incidere videantur.* Et si finis vitae illorum venerit antequam duorum praedictorum annorum finiantur curricula, viaticum illis non negetur." Hier war das Schreiben des Papstes Nikolaus von 862. (§. 20. c. 15. C. 33. Q. 2.) unverkennbar leitende Norm.

77) Conc. Tribur. a. 895. can. 54 — 58. Hard. tom. 6. pag. 455.

78) Syric. Pap. a. 385. epist 1. can. 5. (Hard. tom. 1. pag. 647. c. 12. C. 33. Q. 2.); conc. Arel. II. a. 452. can. 21. (Hard. tom. 2. pag. 774.) — Respon. Leon. a. 443 inquis. 13. (Hard. tom. 1. pag. 1762.); conc. Paris. II. a. 555. can. 5. (Hard.

Mörder lebenslänglich büßen mußte, so folgte um so mehr von selbst, daß er nie heirathen konnte. Hingegen war es ebenfalls Regel, daß junge Leute aus Rücksicht auf Unenthaltsamkeit der öffentlichen Buße nicht unterworfen wurden [79]. Nur bei den empörendsten Verbrechen wurde das Eheverbot ausdrücklich hervorgehoben. Daher erklärt sich, warum gerade nur bei den Bußen für Incest und Mord von dem Verbote besonders Meldung geschieht. Wenigstens seit dem 9. Jahrhundert inzwischen brachte man in Italien und Frankreich, (§. 20.) die allgemeine Ausnahme auch auf Mörder in Anwendung und machte sie in Deutschland (§. 21.) zur Regel.

Pipin unterwarf die Theilnehmerin an dem Mordversuche der öffentlichen Buße (§. 16.), was Karl der Große auf alle öffentliche und verurtheilte Verbrecher ausdehnte, indem er verordnete [80]: „Ut qui publico crimine convicti sunt rei, publice iudicentur et publicam poenitentiam agant secundum canones.“ Wer sich aber der Buße nicht unterwarf, wurde durch den weltlichen Arm gezüchtigt [81], wie das Wormser

---

tom. 3. pag. 338); conc. Barcin. a. 599. can. 4. (Ibid. pag. 538.); conc. Tolet. VI. a. 628. can. 7. (Ibid. pag. 604.); conc. Regioticin. a. 850, can. 9. (Hard. tom. 5. pag. 26.)

79) Respons. Leon. inquis. 13. cit. Conc. Agath. a. 506. can. 15. (Hard. tom. 2. pag. 1000.); conc. Aurel. III. a. 538. can. 24. (Hard. tom. pag. 1425.) conc. Tolet. VI. a. 638. can. 8. pr. (Hard. tom. 3. pag. 604.); conc. Meldens. a. 845. can. 69. (Hard.)

80) Capitul. I. a. 13. cap. 25. F. Walter l. c. tom. 2. par. 1. pag. 259.

81) Capit. lib. 2. cap. 43. „Incestuosi, *parricidae*, homicidae multi apud nos, proh. dolor! reperiuntur, sed aliqui ex illis sacerdotum nolunt admonitionibus aurem accommodare, volentes in pristinis perdurare criminibus, quos oportet per saecularis potentiae disciplinam a tam prava consuetudine coercere, qui per salutifera sacerdotum monita noluerunt revocari: quorum aliquos iam excommunicavimus, sed illi hoc parvipendentes in iisdem perdurarunt criminibus.“

Capitulare voraussetzt (§. 18.), was namentlich von Verwandtenmördern galt. Diese Bußen nun konnten in der Regel, wie vor [82]), so nach Karl dem Großen nur auf die germanischen Stämme Anwendung finden, bei welchen das Verbrechen nicht mit der Todesstrafe verpönt war (§. 15. Note 67.), indem Jeder auch im Criminalrechte nach seinem Rechte beurtheilt und bestraft wurde [83]); doch finden wir die Bestrafung der Mörder im 9. Jahrhundert in Deutschland allgemein der Kirche überwiesen (§. 18. 19. 21.).

4. Lehre der Rechtsbücher unmittelbar vor Gratian.

§. 23. In diesem unbestimmten Zustande (§. 14. 20. 21.) fanden die Sammler der Kanones im 10. bis 12. Jahr-

82) Hierauf bezieht sich der 31. Kanon des Burgundischen Concils von Jena (conc. Epaonens. a. 5. 517. Hard. tom 2. pag. 1051.): „De poenitentia homicidarum, *qui saeculi leges evaserint*, hoc summa reverentia de eis *inter nos* placuit observari, quod ancyritani canones decreverunt“ Das burgundische Recht bestrafte das Verbrechen mit dem Tode (§. 15. Note 68). Daher ist die Buße als rein kirchliche und mit Behutsamkeit anzuwendende Strafe (inter nos) behandelt, weil die Kirche ein größeres Interesse daran hatte, den Schuldigen dem Tode zu entziehen und sittlich zu bessern, als ihn der Gefahr der Bestrafung auszusetzen. Hierhin gehört auch der 28. Kan. des 4. Orleans'schen Concils (conc. Aurel. IV. a. 541. Hard. tom. 2. pag. 1439): „Quisquis homicidium voluntate commiserit, ita ut occidere audeat innocentem, si a *principibus* aut a *parentibus*, quacunque re se reddiderit absolutum pro modo poenitentiae *distringendus in sacerdotis* potestate consistat.“ In den Diöcesen der dort versammelten Bischöfe wohnten Westgothen und Römer neben andern Germanen. Das Angemessenste für Alle war, die Bußbestimmung dem Priester zu überlassen, weil dieser aus den Umständen ermessen konnte, ob der Büßer in Gefahr kommen möchte.

83) Capitul Aquisgr. a 789. cap. 65 (F. Walter l. c. tom. 2 par. 1. pag. 93. Capitul. lib. 3. cap. 89). Capitul. 4. a. 806. cap. 5. (Ibid pag. 223 und theilweise in Capitul. lib. 5. cap. 241).

hundert die Lehre über unsere Fragen. Sie versuchten es nicht, Bestimmtheit und Einheit hineinzubringen, trugen jedoch zu ihrer fernern Entwickelung bei.

1. Regino († 915) hat zwar a) lib. 2. cap. 28. und 29. den 20. Kan. des mainzer Concils mit dem Eheverbote (§. 19.) aufgenommen, ihm aber b) cap. 27 den 30. wormser, und cap. 6. bis 9. die triburer Kanones (§. 21.) vorausgeschickt und dann c) cap. 236 den 69. meldensischen (§. 10.), und cap. 237 den triburer Kanon (§. 12.) folgen lassen.

2. Burchard († 1025) hat ebenso a) lib. 6. cap. 35 das Eheverbot mit dem 20. mainzer Kanon (§. 19.) aufgenommen, ihm aber b) cap. 34. den 30. wormser und cap. 1. bis 5. die triburer Kanones (§. 21.) voraufgehen lassen und c) lib. 9. cap. 65. den 69. meldenser (§. 10.) und cap. 66. den 40. wie cap. 74. den 51. triburer Kanon (§. 12.) nachgeschickt.

3. Ivo († 1115) hat a) in Part. 8. cap. 10. (und Pannor. lib. 6. cap. 45.) durch die Aufnahme der Stelle aus den Werken des h. Augustinus (§. 8.) vermuthlich die Regel aufstellen wollen, daß der Ehebrecher nach dem Tode des einen Ehetheiles die Mitschuldige zum Weibe nehmen dürfe. Als Ausnahmen hiervon schlossen sich b) in cap. 201. (und Pannor. lib. 7. cap. 5.) der 69. meldenser, c) in cap. 202. (und Pannor. lib. 7. cap. 9.) der 40. triburer und in cap. 211. (und Pannor. lib. 7. cap. 10.) der 51. triburer Kanon an; indessen d) in cap. 125. (und Pannor. lib. 7. cap. 15.) die mildere Vorschrift des Papstes Nikolaus über die Behandlung der Gattenmörder (§. 20.) eine Stelle gefunden hatte, die andere über Verwandtenmörder aber, welche jene ergänzt, e) Part. 10. das cap. 137. nachtrug.

Durch den Gebrauch dieser Sammlungen erhielt nun 1) der 69. meldenser Kanon eine Geltung, die er früher nie hatte, und es fanden 2) neben demselben der 40. triburer Kanon und ferner 3) die triburer Kanones 54 bis 58. neben dem 30. wormser Kanon eine ausgebreitetere und um so

leichtere Anwendung über Deutschland hinaus, als ihnen die Lehre des Papstes Nikolaus (§. 20.) in Italien und Frankreich den Weg gebahnt und die Aufnahme vorbereitet hatte. Wie sich bei der Anwendung die Auslegung jener verschiedenen Stellen modificirt hat, läßt sich nicht nachweisen; es konnte aber nicht ausbleiben, daß ihre Combination zu dem Resultate führte: a) Ehebruch und b) Verwandtenmord für sich allein hindern die Ehe nicht, c) die Buße währt nur 7 Jahre und macht d) die Ehe nicht ungültig.

§. 24. Ueber die Behandlung eines speziellen Falles in dieser Zeit, besitzen wir noch genügend ausführliche Nachricht. Der Brudermörder Rainer hatte sich der Buße nur scheinbar unterworfen, ohne die übernommenen Werke zu verrichten, und wollte zur zweiten Ehe schreiten. Der Papst Gregor VII. schrieb 1095 darüber an die Aebte Gepitius und Maurus [84]): „Notum vobis est, quod Rainerius, Ugizonis quondam filius, diabolico instinctu fratrem suum interfecit, unde dignae poenitentiae nondum se subdidit, *nec perfecte* poenituit, sed *immemor tanti facinoris* et *promissionis defensionum* ecclesiasticarum, quam *in suscipiendo fictam poenitentiam* fecit, nec non et *pauperum* Christi, animae suae salutem oblivioni tradens, aliam studet uxorem ducere. Ideoque vestram fraternitatem solicitam esse volumus, quatenus eum conveniatis et modis, quibus potestis illum moneatis dulciter et aspere, quantum opus fuerit et vobis necessarium videbitur, *ut nullo modo id facere praesumat,* sed nos adeat ad audiendum ea, quae sibi de salute sua dicere debemus. Si forte, quod non optamus, vos audire et nobis obedire renuerit, omni modo certum illum reddite, quod nos, Deo adiuvante, quidquid iustum et canonicum visum fuerit, facere non negligamus.“ Hätte also Rainer Beweise wahrer Reue gegeben und die übernommenen guten Werke ausgeführt; so wäre ihm die Ehe nicht unter Schärfung der

84) Gregor. P. epist. lib. 2. epist 48. ad Gepitium et Maurum abbates. (Hard. tom. 6. p. 1297.).

Buße durch die Reise nach Rom und unter Androhung strenger Bestrafung, verboten worden. Denn der Erlaß des Verbotes beruht auf dem Mangel an Bußsinn und auf der Unterlassung der Bußwerke. Diese waren aber genau bestimmte und die Bußzeit nicht lebenslänglich. Die allgemeine Haltung der Strafdrohung ferner, falls er nicht Folge leistete und heirathete, gibt die Exkommunikation in Aussicht, ohne die Ehe selbst zu bedrohen. Wäre es Absicht gewesen, diese als ungültig zu behandeln; so wäre es ausgesprochen worden und hätte ausgesprochen werden müssen.

5. Gratian's Theorie.

§. 25. Die Theorie, zu welcher die Zusammenstellung und Verbindung der Kirchenvorschriften in der Praxis von selbst führen mußten (§. 23.), hat Gratian in C. 31. Q. 1. kurz und klar entwickelt.

Auf die Frage: „an possit duci in coniugium, quae prius est polluta per adulterium," stellt er c. 1. Leo's Regel (§. 8. 2.) als verneinende Antwort an die Spitze. Die Einwendung, welche man dagegen aus den Worten des h. Augustinus (§. 8. 1.) ableiten könnte, sucht er c. 2. durch Interpretation zu entkräften. Die zweite Hälfte dieser Stelle erklärt er ganz richtig vom Concubinate, das in eine gültige Ehe übergehen könnte; die erste aber bezieht er auf eine Verstoßene, als lehre der h. Augustinus, zwar nicht, die Verbindung mit ihr sei kein Ehebruch, doch aber, sie finde einige Entschuldigung, weil sie für erlaubt gehalten werde; hingegen spreche Leo von einer Nichtverstoßenen, für welche man einen solchen Entschuldigungsgrund nicht anführen könne. Für die so gesicherte Regel liefert ihm in c. 3. der 6. Kanon des Concils von Altheim (§. 12.), der mit ihr schließt, die Bestätigung. Allein diese Regel will er nicht unbedingt verstanden wissen: „Hic subaudiendum est," fügt er bei, „nisi *prius poenitentia peracta*, et si *nihil in mortem viri* machinatus fuerit, vel si *vivente viro fidem adulterae non dedit*, se sumturum eam sibi in coniugem, si viro eius superviveret," wozu ihm in c. 4 und 5.

der 40. triburer (§. 12.) und der 69. meldenser Kanon (§. 10.) als Beweis dienen.

Nach Gratian ist also eine solche Ehe nicht zulässig, wenn wegen des Ehebruches nicht schon Buße gethan ist und zu dem Ehebruche das Verbrechen des Gattenmordes oder das Versprechen der künftigen Ehe hinzutrat. Der zweite Theil unserer Frage (§. 1.) über das Gültigwerden einer bei Lebzeiten des andern Ehegatten versuchten Ehe ist nicht ausdrücklich hervorgehoben; doch läßt er sich aus dem Vorgetragenen ableiten, indem gelehrt ist, wer eine Geschiedene oder Nichtgeschiedene zum Weibe nehme, begehe Ehebruch, da die versuchte Ehe, weil sie als eine bleibende Verbindung eingegangen wird, das Versprechen ihres eventuellen Fortbestandes nach dem Tode des wahren Ehegatten einschließt. Des vierten Theiles der Frage (§. 1.) ist nicht gedacht.

Hiermit ist nun schon gelehrt, daß Buße und Gattenmord für sich allein das Hinderniß nicht konstituiren. Hierauf kommt jedoch Gratian in C. 33. Q. 2. wieder zurück und lehrt, a) daß die Buße für schwere Verbrechen in der Regel auf 7 Jahre beschränkt (zu c. 11.) und (zu c. 12.) den Büßern die Ehe gestattet sei, dann b) daß auch Gattenmörder wieder heirathen dürfen (zu c. 9.).

§. 26. Diese Lehre hob der Magister sententiarum, Petrus Lombardus, ganz aus dem Dekretum aus. Er lehrt [85]): „Solet etiam quaeri, an valeat duci in coniugium, quae „prius est polluta per adulterium. De hoc Leo Papa ait: „Nullus ducat in matrimonium, quam prius polluit adulterio. „Item: Relatum est auribus sanctorum sacerdotum, quendam „alterius uxorem stupro violasse et insuper moechae iuramen„tum dedisse, quod post legitimi mariti mortem, si super„viveret, duceret eam in uxorem, quod factum est. Tale „ergo connubium prohibemus et anathematizamus. His „aliisque authoritatibus vetantur in coniugium copulari, qui

85) Sent. lib. 4. Dist. 35. gegen Ende.

„se prius adulterio maculaverunt. Sed econtra Augustinus „ostendit dicens: denique mortuo eo, cum quo fuit verum „coniugium, fieri potest coniugium, cum qua praecessit adul- „terium. Idem: Posse fieri sane licitas nuptias ex personis „illicite coniunctis honesto placito subsequente, manifestum „est. — Determinatio: — Sed haec ultima authoritas de „concubinis loquitur, perhibens, concubinas posse transire „ad honestum placitum nuptiarum, si castitatem et fidem „servare velint. Prima vero authoritas Augustini de illis „ait, qui de peccato *poenituerunt et nihil in mortem viri* „*machinati* sunt, nec vivente viro *fidem adulterae dedit* „moechus, quod eam in coniugium duceret, si superviveret. „Qui vero haec faciunt, aliis praemissis authoritatibus pro- „hibentur copulari."

6. Kirchenvorschriften nach Gratian.

§. 27. Von der Lehre dieser beiden großen Auktoritäten in den kanonischen und theologischen Schulen zeigte sich bald, da sie unbedenklich als Norm befolgt wurde, im Leben und in der Gesetzgebung der Einfluß. Schon 1172 entschied Alexander III. nach jenen Grundsätzen einen Erbschafts-Prozeß, und zwar zu Exeter in England [86].

---

86) C. 6. X. qui fil. sint. legit. (4. 17.). Hier ist der Text so abgekürzt, daß man die Entscheidung und den vorgetragenen Fall nicht klar daraus erkennt. Er lautet ursprünglich so: „Meminimus, nos fraternitati tuae super causa, quae inter P. et R. de quadam haereditate vertitur, quam idem P. nomine Sibyllae uxoris suae petebat, tali modo scripsisse, ut, si constaret, prout literae tuae continebant, inter praedicti R. patrem et matrem, post eius nativitatem, matrimonium fuisse contractum, eum omni appellatione remota legitimum esse denunties et ab haereditate paterna propter causam praedictam nullatenus debere repelli. Tanta est enim ius sacramenti, ut qui antea sunt geniti post contractum matrimonium habeantur legitimi. Verum quoniam P. ultra quam in literis tuis continetur, nobis significavit, quod pater suus vivente uxore matrem R. tenebat et cum in adulterio procreasset, et quod in mortem ipsius uxoris

Der Streit schwebte zwischen R. und P. Ersterer war nicht bloß Spurius, sondern auch Adulterinus und während der Ehe des Vaters gezeugt. Schon hierdurch war er von der Erbschaft ausgeschlossen, da er als Adulterinus durch die folgende Ehe seiner Mutter nicht legitimirt werden konnte. Hierzu kam nun aber noch ein erschwerender Umstand: seine Mutter hatte nicht allein Ehebruch begangen, sondern auch dem Eheweibe des Vaters nach dem Leben getrachtet. Daher konnte, wie Alexander erklärte, nie eine Ehe zwischen beiden Statt finden, er also um so weniger je legitimit werden und zum Antheile an der väterlichen Erbschaft gelangen (daher: ab haereditate repellendum, *praesertim* si etc.). Dieses Recht war aber auch schon in England nicht neu. Denn P. hatte, nach der ergangenen ersten Entscheidung, den Papst gerade auf jenen Umstand und die damit gegebene rechtliche Unmöglichkeit einer Ehe aufmerksam gemacht.

Daß Alexander hier Gratian's Theorie zum Grunde legte, zeigen die gebrauchten Ausdrücke und eine zweite Entscheidung eines ebenfalls in England vorgekommenen Falles von 1180, worin er sich auf das kanon. Recht beruft und wieder Gratians Ausdrücke bedient [87]).

Ein verheiratheter O. hatte sich mit einer Anderen, ohne daß sie Kenntniß von seiner Ehe hatte, verbunden und mit ihr mehre Kinder gezeugt. Nach dem Tode seines rechtmäßigen Weibes wollte er sie verlassen, weil er sie während seiner Ehe nicht hätte heirathen können. Wegen des erwähnten Mangels an Kenntniß von der noch bestehenden Ehe war an Seiten des getäuschten Weibes nicht Ehebruch begangen

---

mater fuerit machinata: fraternitati tuae etc. quatenus rei veritatem inquiras, et si tibi constiterit, quod vivente uxore pater praedicti R. matre ipsius publice *abusus* fuisset, eum spurium et ab haereditate repellendum, praesertim si mater ipsius *in mortem prioris uxoris fuerit machinata*, decernas: quoniam inter se *legitimum matrimonium contrahere non potuerunt*." Gonzal. Tellez. h. t. Hard. tom. VI. P. 2. pag. 1819.

87) C. 1. X. h. t. (4. 7.).

und damit das Ehehinderniß nicht gegeben. Alexander erklärte daher, der Antrag des Mannes sei abzuweisen, nachdem er der Angabe des Entscheidungsgrundes voraufgeschickt hatte: Licet autem in *canonibus* habeatur, ut nullus copulet in matrimonio, quam prius polluit adulterio, et illam maxime, cui fidem dederat, uxore sua vivente, vel quae machinata est in mortem uxoris."

An dem Beisatze: „et maxime," darf nicht Anstoß genommen werden, als hätte Alexander noch an der Ansicht festgehalten, auch Ehebruch allein mache das Hinderniß aus. Er hatte, wie oben das „praesertim," eine ganz spezielle Veranlassung. Zur Begründung der Entscheidung selbst war der ganze angeführte Satz überflüssig, zur Erledigung der Anfrage aber nothwendig. Diese hatte, wie die Haltung der Antwort andeutet, als Grund des Bedenkens hervorgehoben, daß in dem vorgelegten Falle Ehebruch begangen sei, dieser aber nach den Kanones die Ehe unzulässig mache. Diesen Grund mußte Alexander zuerst würdigen und beseitigen. Dies geschah durch die Hindeutung: die Kanones untersagten freilich die Ehe zwischen den Ehebrechern, doch vorzüglich dann erst, wenn noch eine jener beiden Voraussetzungen hinzugekommen wäre: nun aber sei von dem Weibe nicht einmal Ehebruch begangen. Da wir indessen die Anfrage selbst nicht genau kennen; so bleibt der Annahme noch Raum, Alexander habe die Theorie Gratians noch nicht mit Entschiedenheit angenommen, oder sie noch nicht bestimmt und klar erfaßt gehabt und sie sei unter ihm noch erst in ihrer deutlichern Entwicklung begriffen gewesen. Aehnlicher Art ist eine dritte Entscheidung des nämlichen Jahres 1180 an den Bischof zu Bajeux in Frankreich [88]).

Diese betraf, nach den Eingangsworten, die Frage, ob der Mann, der sich bei Lebzeiten seines Weibes mit einer Andern faktisch wie in einer Ehe verbunden hatte (sibi de facto matrimonio copulavit), diese nach des Weibes Tode zum

88) C. 3. X. h. t. Cfr. Gonz. Tell. ad h. l. not. a.

Eheweibe nehmen dürfe. Hierauf mußte die Antwort lauten: dieser Mann habe der Ehebrecherin nicht nur das Eheversprechen gegeben, sondern es auch schon, so viel an ihm lag, erfüllt und könne sie daher nie zum Weibe haben; allein sie lautete: si adultera est in mortem uxoris aliquid machinata, sive iste fidem dedit, sive non, quod, ea defuncta, hanc esset ducturus, secundum canones ab eius consortio perpetuo prohibetur." Nach diesem Inhalte muß angenommen werden, der Eingang bezeichne die Thatumstände ungenau, und der Anfragende sei der Meinung gewesen, mit dem Ehebruche hätte neben der Nachstellung nach dem Leben auch noch das Eheversprechen verbunden sein müssen, oder Alexander habe in seiner Unentschiedenheit eine unpassende Antwort ertheilt.

§. 28. Die beiden zuletzt besprochenen Entscheidungen Alexanders betreffen gerade die Frage, worüber Gratian nichts ausdrücklich gelehrt hatte und die sich aus seiner Theorie nur vermittelst einer Folgerung beantworten läßt, was die Möglichkeit einer Schwankung der Ansicht erklärt. Diese Schwankung ward aber, wofern sie wirklich bestand, schon im Verlaufe von 10 Jahren gehoben, wie wir aus einer Entscheidung von Clemens III. vom J. 1190 erfahren [89].

89) C. 4. X. h. t. Auch diese Entscheidung ist hier nicht ganz unerheblich geändert. Sie lautet ursprünglich: „Ex literarum tuarum insinuatione percepimus, quod Theophilus lator praesentium, parochianus tuus, olim uxorem suam in adulterio deprehensam antecessoris tui consensu abiecit. Sed licet illa postmodum habitum suscepit monachalem, praedictus tamen vir antequam illa decederet, aliam superduxit, et cum ea XII. annis vixit et ex ipsa plures filios suscepit. Caeterum, quia praedicta mulier decessit, et quid super praedicta copula fieri debeat, sedem duxisti Apostolicam consulendam, f. t. de fratrum nostrorum consilio respondemus, quod debes eos si ne dilatione ab invicem separare, et de adulterio eidem viro poenitentiam iniungere competentem, peracta vero poenitentia postmodum aliam libere poterit in Christo ducere uxorem." Gonz. Tell. h. tit.

Ein Theophilus hatte sein Weib wegen Ehebruches mit Genehmigung seines Ordinarius verstoßen. Das Weib legte das Ordenskleid an (vgl. §. 6. u. §. 9.), der Mann aber ging eine neue Verbindung ein. Nach dem Tode des Weibes erhob sich die Frage, wie es mit dieser Verbindung zu halten sei. Clemens III. befahl, daß sie sofort aufgelöset, dem Manne wegen des Ehebruches eine angemessene Buße auferlegt, ihm aber nach Verrichtung derselben die Ehe mit einer Andern gestattet werden sollte.

Hier haben wir also eine bestimmte Entscheidung dahin, 1) daß Ehebruch und der Versuch einer Ehe das Hinderniß bilden; 2) daß dem Manne wegen des Ehebruches eine Buße, von welcher Alexander in seinen beiden Entscheidungen, vielleicht eben wegen seiner noch schwankenden Ansicht von dem Rechte in diesem Falle, keine Meldung that, auferlegt werden soll; 3) daß diese Buße ihn an der Ehe mit einer Andern nicht hindere; solche aber 4) erst nach Beendigung der Bußzeit eingehen dürfe. Noch ist bemerkenswerth, daß die in den Dekretalen an dem Texte in dem Schlußsatze: „idem vero vir, *indicta ei de adulterio poenitentia*, aliam ducere poterit in uxorem," vorgenommene Aenderung gerade diese letzte Bestimmung betrifft und so gehalten ist, daß dem Manne die Buße zwar auferlegt werden, ihm aber auch noch während der Bußzeit die Ehe gestattet werden soll.

§. 29. Nach den nämlichen Grundsätzen, jedoch mit Schärfung der Strafverfügungen, erledigte Cölestin III. [90]) im folgenden Jahre (1191) eine Anfrage über einen durch besondere Umstände erschwerten Fall.

Johannes hatte sich bei Lebzeiten seines Weibes Alitia mit einer M. in ein ehebrecherisches Verhältniß eingelassen, das er auf gerichtliches Einschreiten abschwor. Dessen ungeachtet versuchte er später mit der M. eine eheliche Verbindung, die er lange fortsetzte. Endlich starb Alitia und noch

90) C. 5. X. h t. Cfr. Gonz. Tell. ad h. c. not. a. et Böhmer ad h. c. not. 72.

zehn Jahre nach ihrem Tode blieben Beide in ihrer Verbindung, bevor ihre Zulässigkeit amtlich zur Sprache kam. Cölestin erwiederte, sie müßten durchaus getrennt und einer angemessenen Buße unterworfen werden: hinsichtlich der Frage aber, ob sie sich mit Andern wieder verehelichen dürften, erklärte er, ihnen müßte lebenslängliche Enthaltsamkeit auferlegt werden.

Diese Schärfung folgte nicht aus der Buße, da sie nicht eine lebenslängliche, sondern nur eine angemessene (*competenti* eis iniuncta poenitentia), also eine siebenjährige, oder eine nach Ermessen des Bischofes bestimmte sein sollte; sie war zugleich selbst in Fällen des Gattenmordes schon lange nicht mehr üblich (§. 21. §. 23. §. 25.) und hier so neu, daß sie einer Rechtfertigung zu bedürfen schien, die darin gefunden wurde, daß beide Theile schon weit in den Jahren vorgerückt seien und der Kirche durch ihren vieljährigen öffentlichen Ehebruch und den wissentlichen Eidebruch ein schweres Aergerniß gegeben hätten, obgleich schweres Aergerniß die Bußschärfung, nicht aber ein Eheverbot begründen kann. Außerdem werden noch für alle drei Bestimmungen Rechtfertigungsgründe angeführt. Zuerst wird auf Leo's Verbot der Ehe zwischen den Ehebrechern (c. 1. C. 31. Q. 1.) hingewiesen und beigefügt: hier habe mehr Statt gefunden, als das Versprechen der Ehe nach dem Tode des Ehegatten, indem der Ehebrecher sich mit der Mitschuldigen gleichsam ehelich verbunden und seinen Eid gebrochen hätte, da doch Eidebruch nie Einfluß auf die Ehe hatte. Eine solche Ehe ferner verabscheue (detestatur) Papst Gregor sowohl, als die triburer Synode und befehle, daß Beide einer öffentlichen Buße unterworfen werden und lebenslänglich ohne Hoffnung auf eine Ehe bleiben sollten (sine ulla spe coniugii permanere). Allein Gregor spricht (§. 9.) von einer wegen Ehebruches Verstoßenen, welche er einer lebenslänglichen Buße, die schon lange nicht mehr in Anwendung gekommen war (§. 23.), unterworfen wissen will; der triburer Kanon aber, welcher einen Abscheu gegen solche Verbindungen ausspricht (detestatur)

und von dem mit dem unseren analogen Falle handelt, erwähnt der Hoffnungslosigkeit hinsichtlich einer Ehe (sine ulla spe coniugii c. 4. C. 31. Q. 1.) nicht, wogegen der, von Gratian als triburer bezeichnete, meldenser Kanon, welcher diese Hoffnungslosigkeit hervorhebt (c. 5. C. 31. Q. 1.), von dem ganz verschiedenartigen Falle des Ehebruches mit Nachstellungen nach dem Leben spricht.

Der ganzen, fehlerhaft abgefaßten Entscheidung liegt die nur dunkel und unbestimmt erkannte Lehre Gratian's zum Grunde; doch dringen die von Clemens III. befolgten Grundsätze (§. 28.) entschieden durch.

§. 30. Wichtiger ist eine andere Entscheidung Cölestins III. von 1195. [91]), weil aus ihr die Lehre, daß Gattenmord durch Conspiration beider Theile die Ehe für sich allein unzulässig mache, abgeleitet wird. — Kriegsgefangene Saracenen hatten christliche Männer unter Beihülfe deren Weiber ermordet und hierauf das Christenthum angenommen. Des Ehebruches geschieht keine Erwähnung. Dieses veranlaßte die Anfrage, ob die Schuldigen aus Rücksicht auf die Gewinnung für das Christenthum eine rechtmäßige Ehe unter sich eingehen, oder wenn sie sich verbunden hätten, es auch bleiben könnten. Cölestin hielt die Zulassung solcher Verbindungen für zu gefährlich, verwies auf den triburer (den oft erwähnten meldenser) Kanon (c. 5. C. 31. Q. 1.) und erklärte diese Ehen als unstatthaft.

§. 31. Am consequentesten führte Innocenz III. Gratian's Lehre durch. Von ihm besitzen wir darüber noch drei Entscheidungen, deren zwei in die Dekretalen übergingen.

1. Zu Spoleto in Spanien hatte ein P. sein Weib verlassen und sich einer Andern so angeschlossen, daß er sich davon selbst durch die über ihn verhängte Exkommunikations-Strafe nicht abbringen ließ. Mit dieser verehelichte er sich nach dem Tode seines Weibes. Auf die Anfrage

91) C. 1. X. de convers. infid. (3. 33.). Cfr. Gonz. Tell. ad h. c. not. a. et ad c. 1. X. de except. (2. 2.). not. a.

hierüber antwortete Innocenz dem Kapitel [92]): nach kanonischer Vorschrift wäre jene Ehe gültig, wofern nicht Einer von Beiden dem verstorbenen Weibe nach dem Leben getrachtet, oder sie sich nicht bei dessen Lebzeiten das Versprechen der künftigen Ehe gegeben hätten; der Mann solle übrigens von der Exkommunikations-Strafe, wenn er es nachsuche, freigesprochen werden. Von der Buße geschieht, ungeachtet der so strafbaren Beharrlichkeit in dem Verbrechen, keine Meldung und ohne sie wird auch die Exkommunikation aufgehoben.

2. Ein G. hatte sich zu Limoges (in Frankreich) verehelicht, sein Weib aber nach zwei Jahren aus Leichtsinn verlassen und zu Messina (auf Sicilien) mit M. eine Ehe versucht, ohne daß diese um seine noch bestehende Ehe wußte. Dies war also ganz ein Fall, wie der zweite, von Alexander III. (§. 27.) entschiedene war. Dem G. wurde in der Beicht auferlegt, sich wieder zu seinem rechtmäßigen Weibe zu begeben, in dessen Folge er nach seiner Heimath zurückkehrte; weil aber sein Weib inzwischen dort verstorben war, kehrte er wieder nach Messina zurück und wohnte bei der M., wie bei seinem rechtmäßigen Weibe. Ihr durfte er jedoch wegen der noch nicht vollendeten Buße nicht beiwohnen, weßhalb er sich an den Apostol. Stuhl wandte. Innocenz schrieb nun 1208 dem Kapitel in Messina [93]): der G. hätte sich nach dem Tode seines Weibes mit M. ehelich verbinden können, wofern er ihr nicht das Versprechen der Ehe gegeben, oder seinem Weibe nach dem Leben getrachtet hätte; wäre dem so, so dürfte seine Ehe von Niemanden beunruhigt werden. — Diese Weisung lautet ganz entschieden nach Gratians Theorie, auch war nach ihr die Buße der Ehe in keiner Beziehung mehr hinderlich.

3. Die nämlichen Grundsätze sprach er auf den Vortrag

92) C. 6. X. h. t. Cfr. Gonz. Tell. ad h. c. not. a. et Böhmer ad h. c. not. 89.

93) C. 7. X. eod.

des Falles aus, wo ein Adeliger ein Weib heirathen wollte, womit er früher Ehebruch begangen hatte [94]).

§. 32. Dieselbe Lehre wiederhohlt sich mit aller Bestimmtheit in einer von Gregor IX. unter übrigens ganz unbekannten Umständen 1236 erlassenen Entscheidung [95]) dahin, daß das bloße Versprechen der künftigen Ehe, oder auch wirkliche Eheabschließung ohne Ehebruch die Ehe nicht hindere, und daß die so Verbundenen nach dem Tode des einen Ehetheiles nicht getrennt werden sollten; wohl aber, wenn jenes Verbrechen vor oder nach dem Versprechen, oder der Eheabschließung begangen worden wäre.

§. 33. Wir finden also bald nach Gratian seine Lehre 1) in ganz Europa in Anwendung gebracht; sie ward aber 2) durch Cölestins III. Entscheidung von 1195 (§. 30.) dahin erweitert, daß Gattenmord allein das Hinderniß ausmacht, wenn beide dem Ehegatten nach dem Leben trachteten. 3) Seit Innocenz III. geschieht von der Buße wegen des Ehebruches als von hinderndem Einflusse auf die Ehe keine Meldung mehr. Eine Folge dieser Aenderung in dem geltenden Rechte war die Aenderung an dem Texte der Entscheidung Clemens III. von 1190 (§. 28.), so weit sie die Buße betraf, bei der Sammlung der Dekretalen unter Gregor IX. (1227—1241).

---

94) Gonz. Tell. ad c. 8. X. eod. „Significavit nobis dilectus filius nobilis vir R. dominus de Nigripontis, ut cum pietatis intuitu quandam nobilem, quam ipsius viro vivente cognovit, velit modo ducere in uxorem, dignaremur cum eo super hoc misericorditer dispensare. Quocirca fraternitati tuae per apostolica scripta mandamus, quatenus praefato nobili, nisi forsan eidem vivente viro suo fidem dederit, seu mulierem ipsam in necem viri constiterit machinatam, ut cum ipsa legitime contrahat, concedas authoritate nostra liberam facultatem.“

95) C. 8. X. h. t.

II. Abschnitt.

Gegenwärtig geltendes Recht.

§. 34. Von dem jetzt geltenden Rechte sind die in Gratians Dekretum und in den Dekretalen enthaltenen Stellen die Quellen, aus denen theils einzeln, theils mit einander verbunden, es abgeleitet wird. Aus dem Bisherigen können wir schon abnehmen, daß es in der (§. 1.) angedeuteten Zusammensetzung besteht. Bevor wir es nun in dieser Ausbildung vorlegen, ist räthlich, nach ihrer Veranlassung zu fragen, worauf uns die durchgegangene Geschichte die Antwort gibt.

Diese Frage hat einen doppelten Sinn. In dem einen ist sie geschichtlich und fragt nach der äußern Veranlassung dieser Rechtsbildung, in dem andern ist sie juristisch und fragt, vom Standpunkte der Gesetzgebung aus, nach dem Grunde oder dem Geiste des Gesetzes. Neben beiden geben uns das Dekretum und die Dekretalen selbst keinen nähern Aufschluß, mit Ausnahme der Entscheidung Cölestins III. von 1195 (§. 30.).

Die nächste äußere Veranlassung zu der komplicirten Mischung sind die Sammlungen vor Gratian. Dadurch, daß diese neben den Verboten der Ehe wegen Ehebruches und Verwandtenmordes auch modificirte, und zwar theils solche, die früher schon Geltung hatten, theils andere, die nicht in Geltung waren, aufnahmen, führten sie nothwendig zu der komplicirten Rechtsauslegung (§. 23.), die Gratian nur weiter förderte.

Die frühern modificirten Eheverbote sowohl, als die absoluten wegen Ehebruches, hatten selbst ihre Veranlassung in dem röm. Rechte; hingegen die andern wegen des Gattenmordes in Bußgesetzen (§. 16—22.) [96].

Der Grund dieser Gesetze nun, vom Standpunkte der

---

96) Die Behauptung Göschl's a. a. O. S. 75, die Vorschriften beider Art seien aus der Bußstrenge hervorgegangen, ist unrichtig.

Gesetzgebung aus erforscht, ist nicht selbst in der Ehe der Verbrecher [97]), sondern in der Verletzung der bestehenden, durch sie angegriffenen Ehe und in der persönlichen Unsicherheit der Ehegatten zu suchen. Hierauf weiset uns, a) was den Ehebruch angeht, das Gesetz selbst hin (§. 5.). Auch die Modifikation durch die Bedingung des Hinzutrittes eines Eheversprechens im triburer Kanon beruht auf der Rücksicht auf Schutz der bestehenden Ehe in den Fällen, wo sie wirklich durch die künftige Ehe vermöge ihres Causal-Nexus mit dem Verbrechen gefährdet ist. In eben diesem Kanon ist ferner b) ausdrücklich auf die persönliche Unsicherheit der Ehegatten verwiesen: Ehebruch, heißt es, führe unter solchen Umständen zu Gattenmord. Es ist nicht zu bezweifeln, daß dieselbe Erwägung zu der Modification durch die Bedingung

97) Wie E. v. Moy a. a. O. §. 10. S. 74. behauptet. Er sagt, mehr frömmelnd, als wissenschaftlich: „So wie die Kirche die Geschlechtsverbindungen derjenigen, die durch feierliche Gelübde auf Lebenszeit zur Enthaltsamkeit und dem ausschließenden Dienste Gottes sich verpflichtet hatten, als Ehen nicht anerkennen konnte, weil sie, statt der heiligen Weihe des Sakraments, nur die Sünde des gebrochenen Gelübdes und der sträflichen Untreue gegen den übernommenen höhern Beruf darin erblickte; eben so lag es ganz in ihrem Geiste, daß sie auch jene Verbindungen als Ehen nicht achtete, welche, statt unter den Auspicien der göttlichen Gnade vollzogen zu sein, nur als Fortsetzung oder Vollendung eines schweren Verbrechens sich darstellten, und also auch nur als Verbrechen von ihr verabscheut werden konnten. Dies war der Fall bei Verbindungen, die zwischen zwei Personen geschlossen wurden, welche vorher Ehebruch mit einander begangen hatten.“ Zu solcher Behauptung berechtigt, hier abgesehen von dem, was über die Gelübde gesagt ist, nicht eine einzige kirchliche Vorschrift. Wäre sie außerdem wahr, so müßten diese Ehen immer wegen des Ehebruchs verabscheut werden und noch ungültig sein. Ferner ist hierbei nicht genug beachtet, was die Glaubenslehre von der Wirkung des Bußsakramentes lehrt, daß nämlich die Sünde dadurch so getilgt wird, daß die Ehebrecherin, wie der h. Augustinus (c. 8. Q. C. 32. Q. 1.) sagt: „post Christi consortium *adultera non vocetur.*“ Der Buße ungeachtet aber waren diese Ehen verboten.

des Hinzutrittes des Gattenmordes im meldenser Kanon (§. 10.) geführt hat, wenn wir auch nicht in dem rotomagenser Kanon (§. 13.) die ausdrückliche Bestätigung dafür besäßen. Die Gefahr und der Nachtheil endlich, c) welche Cölestin III. (§. 30.) aus der Zulassung der Ehe der Gattenmörder befürchtete (Non enim hic dispensatio *sine periculo* posset admitti, cum *tale damnum* tali lucro (in der Bekehrung der Saracenen) ecclesia compensare non velit), können auf nichts Anderes, als auf die persönliche Unsicherheit der Ehegatten bezogen werden, wie auch außerdem die Berufung auf den meldenser Kanon andeutet. Gefahr und Nachtheil entspringen aber nicht aus dieser Ehe selbst, wenn sie nicht wenigstens das Ziel der Verbrechens war und so mit ihm durch die Absicht in einem Causal-Nexus stand.

§. 35. Die Ehe hindert nicht mehr 1) der Ehebruch allein. Denn im Dekretum führt die juristische Interpretation der Gesetzesstellen, welche, wie sie hier gegeben sind und abgesehen von ihrem Ursprunge und ihrer Geschichte, aufgefaßt werden müssen, nur auf das von Gratian aufgestellte Resultat (§. 25.), und dieses herrscht in den Dekretalen unbedingt vor. Das Bedenken, welches das Wort „maxime" in der Entscheidung Alexanders III. (cap. 1. X. h. t. §. 27.) erwecken könnte, wird durch die spätern Dekretalen, die mit aller Bestimmtheit lehren, daß Ehebruch für sich allein das Hinderniß nicht constituire, beseitigt. Innocenz III. sagt (cap. 6. X. h. t. §. 31. 1.) ausdrücklich, die Verbindung beider Schuldigen wäre eine gültige Ehe (*legitimum* iudices matrimonium supradictum), wenn nicht noch eine der beiden andern strafbaren Handlungen des Eheversprechens und des Gattenmordes hinzugekommen wäre. Eine Bestätigung liefert uns auch die Glosse. Sie lehrt [98]): „Nota, quod licet quis adulteretur cum aliqua vivente uxore sua, potest illam habere in uxorem post mortem uxoris, nisi vivente uxore fidem ei dederit de contrahendo, vel alteruter in mortem mulieris machinaverit."

98) zu c. 6. cit. *Significasti.* pr.

2. Des bloß von dem einen kontrahirenden Theile ohne Betheiligung des andern begangenen Gattenmordes geschieht in allen Stellen nur in Verbindung mit Ehebruch Erwähnung, und er wird für sich allein stehend nirgend besprochen und als der Ehe hinderlich bezeichnet. Die Dekretale Cölestins III. (§. 30.), wovon noch näher die Rede sein muß, handelt von gemeinschaftlichem Gattenmord.

3. Die Buße ist keine Bedingung mehr, unter welcher die Ehe eines Verbrechers mit der Mitschuldigen eingegangen werden darf, wie es nach der Lehre Gratians (nisi prius peracta poenitentia) und nach dem meldenser Kanon (omnimodis publicae poenitentiae subiiciatur, c. 5. C. 31. Q. 1) scheinen könnte. Denn die spätern Gesetze erwähnen ihrer als einer solchen Bedingung nicht mehr: Innocenz III. erklärte (c. 7. X. h. t. §. 31. 2.) sogar, die Ehe des G. aus Limoges dürfe von Niemanden beunruhigt werden, obgleich er wegen frühern Ehebruches noch unter der Buße stand. Die Glosse bemerkt zu Gratian [99]: „quod dicit peracta, supple: vel incoepta," und zu den Dekretalen [100], die Ehe könne abgeschlossen werden: „acta poenitentia ... vel parte poenitentiae, si timetur de incontinentia," wodurch sie die Zulassung der Eheabschließung als dem Ermessen der Behörde anheimgestellt andeutet, so, daß die Buße nur als ein aufschiebendes Ehehinderniß (impedim. impediens) angesehen werden könnte, was sie inzwischen nicht mehr ist.

§. 36. Ehebruch 1) in Verbindung mit dem Versprechen der Ehe, oder 2) mit dem Versuche einer ehelichen Verbindung, oder 3) in Verbindung mit von einem der Schuldigen verübtem Morde des einen Ehegatten macht die Ehe unzulässig und ungültig. Dies lehrt in den Dekretalen fast jedes Kapitel; der erste und dritte Punkt insbesondere aber ergeben sich aus c. 4. u. 5. C. 41. Q. 1. (insuper moechae vivente viro suo iuramentum dedisse, ut post legitimi mariti

99) Verb. *peracta.*

100) zu c. 4. X. h. t. verb. *aliam ducere potuit.*

mortem, si supervixisset, duceret uxorem — und: nisi forte vir aut mulier virum occidisse notetur) und aus c. 6. X. h. t. (nisi alter eorum in mortem uxoris defunctae fuerit machinatus, vel, ea vivente, sibi fidem dederit de matrimonio contrahendo); den dritten lehrt c. 5. X. h. t. (hic plus processum fuit, quam si fides praestita duntaxat fuisset adulterae, ut, defuncta legitima, (adulteram) eam duceret in uxorem, cum eadem, etiam prima vivente, quasi matrimonialiter moechae moechus adhaerere praesumsit) *).

Das Zusammentreffen dieser Handlungen macht aber die Verbindung der Schuldigen nicht bloß zu einer verbotenen (tale connubium prohibemus et anathematizamus), sondern läßt keine eheliche Einwilligung und keine rechtmäßige Ehe zu Stande kommen. Denn nach c. 7. X. h. t. konnte der G. (§. 31. 2.) nach dem Tode seines Weibes mit der M. die eheliche Einwilligung erneuern (de novo potuit matrimonialiter consentire), wofern nicht noch eine der drei andern Handlungen gesetzt worden wär; also hätte er umgekehrt, wäre dieses der Fall gewesen, nicht einwilligen können, d. h. seine Einwilligung hätte keine rechtliche Wirkung gehabt. In c. 6. X. h. t. wird ferner unter denselben Voraussetzungen die Ehe des Spoletaners P. (§. 31. 1.) als eine rechtmäßige bezeichnet (legitimum iudices matrimonium supra dictum); im entgegengesetzten Falle wäre sie also eine unrechtmäßige (illigitimum), und zwar so gewesen, daß sie nicht hätte geduldet (tolerari non debet, cap. 8. X. h. t.) werden dürfen und beide hätten getrennt werden müssen (ab eius consortio (perpetuo) prohibetur et haec prohibitio perpetuo est servanda. cap. 3. eod.). Das Hinderniß ist also ein trennendes (imped. dirimens) und öffentliches (publicum), das nicht von den Betheiligten abhängt, und wogegen von Amts wegen eingeschritten werden muß.

*) Hieraus folgt, daß weder das gegebene Versprechen, noch auch die bloß abgeschlossene oder vielmehr versuchte Ehe für sich allein das Hinderniß ausmachen, wie auch in c. 8. X. h. t. ausdrücklich gelehrt wird.

4. Gattenmord für sich allein begründet das, ebenfalls trennende und öffentliche, Hinderniß, wenn beide Theile das Verbrechen begingen. Denn in der Entscheidung Cölestin's III. (§. 30. c. 1. X. de conv. inf.) ist der Ehebruch nicht erwähnt, wohl aber der Umstand hervorgehoben, daß der Mord gemeinschaftlich begangen war, und ist die Ehe der Schuldigen mit einander als unzulässig erklärt. (qui [Saraceni] ... quarundam christianarum viros *earum insidiis et machinationibus occiderunt* ... nec eis *adhaerere debent, nec sunt*, si adhaeserint etiam, *tolerandi*.). Die Berufung auf den meldenser Kanon in dieser Entscheidung verursacht einige Schwierigkeit. Da nämlich dieser Kanon von Ehebruch und einseitig begangenem Gattenmorde handelt; so kann angenommen werden, 1) daß in dem, Cölestin vorgelegten, Falle entweder Ehebruch und Gattenmord begangen waren, also Cölestin keine neue Entscheidung gegeben, oder aber, 2) daß Gattenmord, auch von einem Theile ausgegangen und ohne Verbindung mit Ehebruch, das Hinderniß ausmache. Letzteres wird durch die spätern Entscheidungen beseitigt, welche, wie die frühern (§. 27—29. u. §. 31. 32.), sämmtlich einseitigen Gattenmord nur zugleich in Verbindung mit Ehebruch als Hinderniß aufstellen, und Ersteres widerspricht dem im Eingange genau angegebenen Sachverhältnisse, und diese Dekretale ist ferner nur in dem angegebenen Sinne in Geltung gekommen. So faßt sie die Glosse auf und bemerkt dazu: „Nota, quod mulier non potest contrahere *cum illo, qui* virum suum *interfecit*, si in mortem eius fuerit *machinata*“ und [101]): „ad hoc, ut matrimonium impediatur, duo exiguntur, scilicet affectus cum opere subsecuto .... hic enim puniuntur, *cum concorditer ad hoc procedunt* [102]).“

---

101) zu c. 1. X. de convers. infid. (3. 33.) verb. *procuraverint*.

102) Sanch. lib. 7. disp. 78. n. 9. Kugler l. cit. §. 1378. Pirrhing. lib. 4. tit. 7. §. 23. Laym. lib. 5 tract. 10. P. 4. cap. 10. n. 2. Engel. h. tit. n. 3 Ferrar. verb. *imped*. §. 81.

§. 37. In allen diesen Fällen kommt es nun vor Allem auf den Thatbestand, ob nämlich Ehebruch, das Versprechen der Ehe, die Abschließung einer Ehe und der Gattenmord im Sinne des Gesetzes gegeben seien, und auf das Verhältniß an, in welchem diese Handlungen, wo deren zwei erforderlich sind, stehen müssen, um die Ehe zu hindern.

Was zuvörderst den Ehebruch angeht; so ist 1) sowohl der Mann, als das Weib Subjekt des Verbrechens, wie früher (§. 14.) genügend nachgewiesen wurde. Daher sprechen unsere Gesetzesstellen eben so und noch öfter von einem Manne, der bei Lebzeiten seines Weibes mit einer Andern Ehebruch beging, als von einem ehebrecherischen Weibe.

2. Die Handlung selbst muß eine durch vollzogene Beiwohnung vollendete sein (adulterium consummatum per copulam carnalem). Nicht jede unzüchtige Handlung ist, obgleich ehebrecherischer Natur, wirklich Ehebruch [103]) und der bloße Versuch kann nicht, wie das vollendete Verbrechen bestraft werden und dessen gesetzliche Folgen nach sich ziehen [104]).

3. Jene That ist, obgleich objektiv Ehebruch (adulterium materiale), doch nicht als solcher strafbar, wenn sie ohne Schuld und ohne rechtswidrigen Vorsatz gesetzt worden (also nicht adulterium formale) ist. Ist sie demnach erzwungen worden, so ist auf Seite des Gezwungenen kein Ehebruch begangen [105]); eben so auch nicht von dem, der aus Irrthum handelte [106]), oder von der bestehenden Ehe keine

---

103) c. 15. 16. C. 32. Q. 5.

104) Vergl. Sanchez lib. 7. disp. 79. n. 2. Kugler n. 1318. 1319. 1382.

105) Fr. 13. §. 7. D. ad leg. Iul. de adult. (48. 5.): „quae vim patitur, non est in ea causa, ut adulterii vel stupri puniatur; fr. 43. eod.: „adulterium sine *dolo malo* non committitur.“

106) C. 1. §. 1. C. 34. Q. 1. „Nec tamen culpabilis iudicatur et tanquam alieni iuris pervasor, qui personam eius mariti, qui iam non esse existimabatur, assumsit.“

Kenntniß hatte [107]). Daher hat sowohl Alexander III. (§. 27. c. 1. X. h. t. quia tamen praefata mulier erat *inscia*, quod ille aliam haberet uxorem viventem), als Innocenz III. (§. 31. 2. c. 7. eod. M. mulierem *insciam* (penitus) quod (idem G.) aliam habere uxorem) diesen Mangel an Kenntniß ausdrücklich hervorgehoben und erklärt, daß das Hinderniß nicht vorhanden sei, weil von dem einen Theile nicht formeller Ehebruch begangen war. Auch die Glosse sagt [108]): „et eam vivente sua uxore cognovit, alias non prohiberetur, et *ea sciente*, quod haberet uxorem, secus, *si ignoraret*." Ueber die Beschaffenheit dieser Unkenntniß, insbesondere daß sie nicht eine leicht zu beseitigende (ignor. vincibilis, crassa) und verschuldete (culpabilis), daher nicht zu entschuldigende (inexcusabilis) sein dürfe, sagt das Gesetz nichts aus. Wer die Handlung mit verschuldeter Unkenntniß begeht, versündigt sich schwerer und ist strafbarer; doch ist er nur nach dem Grade seiner Schuld strafbar [109]), noch nicht aber den Strafen des Ehebruches verfallen und

---

107) C. 5. eod. „Si virgo nesciens viro nupserit alieno, hoc si semper nesciat, nunquam ex hoc erit adultera. Si autem sciat, iam hoc esse incipiet, ex quo cum alieno viro cubaverit."

108) Zu c. 3. X. h. t. verb. *de facto matrimonio copulavit*. Zu c. 7. X. h. t. verb. *insciam*: „si hoc fuit verum, legitime poterit remanere cum illo"; zu c. 6. eod. verb. *fidem*: „et hoc verum est, cum mulier ista *scit*, illum aliam habere, alias non noceret, quominus post mortem uxoris posset secum remanere."

109) Fr. 11. §. 12. D. ad leg. Iul. de adult.: „Mulier, cum absentem virum audisset vita defunctum esse, alii se iunxit: mox maritus reversus est; quaero, quid adversus eam mulierem statuendum sit. Respondit, tam iuris, quam facti quaestionem moveri. Nam si longo tempore transacto sine ullius stupri probatione, falsis rumoribus inducta, quasi soluto priore vinculo, legitimis nuptiis secundis iuncta est: quod verisimile est, deceptam eam fuisse, nihil vindicta dignum videri potest. Quod si ficta mariti mors argumentum faciendis nuptiis probabitur praestitisse, cum hoc facto pudicitia laboretur, *vindicari debet pro admissi criminis qualitate*."

dem Eheverbote unterworfen [110]), weil er noch immer in Unkenntniß handelt, daher die Handlung noch nicht unter den gesetzlichen Begriff von dem Verbrechen fällt und sie die gesetzlichen Folgen desselben nicht haben kann.

4. Ist die bestehende Verbindung nicht eine wirkliche und rechtsbeständige, obgleich vermeintliche (matrim. putativum) Ehe; so ist ihre Verletzung kein Ehebruch. Denn alle Gesetzesstellen setzen eine wahre und wirkliche Ehe voraus, und in diesem Sinne lehrt auch der h. Thomas von Aquin [111]): „Primum enim matrimonium facit, quod non stat secundum; unde si primum *non fuisset verum* matrimonium, secundum staret [112]).“ Mit einer fremden Braut wird daher strafbarere Unzucht, doch nicht Ehebruch begangen, auch nicht mit demjenigen, der in einer wegen eines Hindernisses ungültigen Ehe steht. So war die Verbindung des O. mit der H. (in c. 2. X. h. t.) wegen Zwanges ungültig, und eben deßwegen war die Verbindung, die er nach seiner Flucht mit einer Andern einging, nicht ehebrecherisch [113]). J. H. Böhmer glaubt [114]), durch Verletzung einer putativen

110) Vgl. Sanch. disp. 79. n. 37. Kugler, l. c. n. 1401.

111) Sent. lib. 4. dist. 35. in fin.

112) Vgl. Sanch. disp. 78. n. 30. disp. 79. n. 30. Pirrh. loc. cit. §. 6. Kugler, loc. cit. n. 1383.

113) Cfr. fr. 13. §. 8. D. ad leg. Iul. de adult. „Si minor duodecim annis in domum deducta, adulterium commiserit, mox apud eum aetatem excesserit *coeperitque esse uxor, non poterit iure viri* accusari ex eô adulterio, *quod ante aetatem nupta commiserit*, sed vel *quasi sponsa* poterit accusari.“ Sie waren also nicht uxor und der Mann nicht vir, daher ihre Handlung nicht adulterium. Daß sie dennoch als solches bezeichnet wird, hat in der ganz speziellen Ausdehnung der Lex Iulia auf alle Verbindungen seinen Grund fr. 13. §. 1. eod.

114) Ius eccles. lib. 4. tit. 7. §. 5.: „Aliud est enim matrimonium *absolute et aperte* nullum . . . . et aliud *matrimonium putativum*, bona fide contractum, et quod ob concurrens impedimentum occultum postea declaratur nullum, interim tamen omnes effectus veri matrimonii habet.“

Ehe werde Ehebruch begangen und das Hinderniß begründet, weil sie alle Wirkungen einer rechtmäßigen Ehe habe. Allein diese Wirkungen hat sie nicht alle, sobald das Hinderniß bekannt geworden ist; sondern nur für den Theil, der in gutem Glauben stand, wenn er nach erhaltener Kenntniß von dem Hindernisse die Verbindung sofort aufgibt [115]), und für die in ihr gezeugten Kinder. Beides ist die Folge einer besondern gesetzlichen Begünstigung, vermöge welcher aber weder der getäuschte Ehetheil wahrer Ehemann oder wahres Eheweib, noch auch die Kinder wirklich eheliche werden, sondern rechtlich durch eine Fiktion nur als solche gelten und behandelt werden [116]). Heirathete Cajus die Martha, obgleich er mit ihr, wegen unerlaubten Umganges mit ihrer bereits verstorbenen Schwester, verschwägert ist; so ist seine Ehe ungültig und für Martha, wie für Alle, welche das Hinderniß nicht kennen, eine putative. Cajus würde daher mit einer Dritten, Bertha, keinen materiellen Ehebruch begehen und der Ehe mit ihr, wenn er ihr die Ehe verspräche, kein Hinderniß setzen; allein vor Allen, welche das Hinderniß nicht kenneten, d. h. vor dem äußern Forum, würde er als Ehebrecher und als durch das Hinderniß verstrickt behandelt, ohne es wirklich zu sein und ohne im innern Forum als solcher zu gelten. Gewänne auch Martha Kenntniß von dem Sachverhältnisse; so müßte sie die Verbindung aufgeben und würde bis dahin als Eheweib angesehen und behandelt, nicht aber wirkliches Eheweib werden; bis dahin wäre das Vergehen des Cajus mit der Bertha putativer, nicht wahrer, Ehebruch, und könnte nicht als solcher behandelt werden, weil er es nicht ist und das Gesetz die Fiktion nicht auf ihn ausdehnt.

Ist hingegen eine gültige Ehe auch getrennt worden,

---

115) Const. 4. C. de incest. nupt. (5. 5.).

116) „Perinde *atque si legitime* concepti fuissent.“ fr. 57. §. 1. D. de R. N. (23. 2.) c. 8. 11. 14. X. qui fil. sent. legit. (4. 17.) Thibaut, Syst. des Pand. Rechtes. §. 409.

so wird doch, da eine Auflösung vom Bande unmöglich ist, von und mit den Getrennten Ehebruch begangen und das Hinderniß gesetzt [117]).

§. 38. Was der triburer Kanon (c. 4. C. 31. Q. 1.) Eid (iuramentem) nennt, wird von Gratian und mit ihm von Alexander III., von Cölestin III., Innocenz III., und Gregor IX. in den Dekretalen als gegebenes Wort (fides data) bezeichnet. Sein Wort geben, heißt aber nichts Anderes, als sich Jemanden durch ein Versprechen verpflichten [118]), oder, da eine Zusage erst durch die Annahme verpflichtend wird, durch gegenseitige Einwilligung ein Uebereinkommen, oder einen Vertrag schließen [119]). So kommt auch das Eheverlöbniß (sponsalia) durch ein gegebenes Wort (per fidem datam) zu Stande [120]) und ist ein einfacher gegenseitiger Vertrag [121]). Es ist daher zur Begründung des Hindernisses 1) nicht ein durch einen Eid oder eine andere Aeußerung verstärktes, oder sonst in einer bestimmten Form gegebenes Versprechen, wie einige ältere Kanonisten wollten [122]); sondern nur ein einfaches Uebereinkommen, wie das Eheverlöbniß, erforderlich. Auch die Glosse spricht zu unsern Gesetzesstellen wiederholt nur vom gegebenen Worte und bezeichnet es als ein einfaches Versprechen [123]).

117) C. 4. X. h. t. §. 28.

118) Cic. offic. I. 7: „Fundamentum iustitiae est *fides*, id est, *dictorum conventorumque* constantia et veritas; — credamusque, quia fit, quod dictum est, appellatam fidem.“

119) Fr. 1. §. 3. D. de pactis (2. 14.).

120) C. 2. X. de sponsal. (4. 1.): „hi, qui de matrimonio contrahendo pure et sine conditione *fidem dederunt*, commovendi sunt . . . . ut *praestitam fidem* (vel iuramentum factum) observent.“

121) Fr. 1. D. de sponsal. (23. 1.): „sponsalia sunt mentio et repromissio nuptiarum futurarum“; fr. 4. pr. eod.: „sufficit *nudus consensus* ad constituenda sponsalia“; fr. 7. pr. eod.: „in sponsalibus nihil interest, utrum *testatio* interponatur, an aliquis sine *scriptura* respondeat.“

122) Cfr. Sanchez disp. 79. n. 28.

123) Zu c. 4. X. de transact. (1. 36.) verb. *fide praestita*: „id est,

2. Das gegebene Wort setzt, wie jeder Vertrag, eine Aeußerung des Willens auf der einen und eine Gegenäußerung oder Annahme auf der andern Seite voraus. Die bloß einseitige Zusage (pollicitatio) ohne Aeußerung der Einwilligung des andern Theiles macht keinen Vertrag aus, ist kein gegebenes Wort; und die bloße Einwilligung dieses Theiles ohne Aeußerung derselben erhebt die Zusage nicht zu einem Vertrage, ist vielmehr rechtlich nicht vorhanden: das Versprechen muß gegenseitig (promissio mutua), d. h. ein gegebenes und ein angenommenes (prom. data et acceptata) sein. Diese Annahme muß aber nicht ein ausdrückliches Gegenversprechen (repromissio expressa) sein, sie kann auch in anderer Weise geäußert werden [124]); muß aber geäußert sein, weil sonst kein Vertrag zu Stande kommt. Bloßes Stillschweigen kann nicht als Annahme gelten [125]), zumal sie hier eine unerlaubte und strafbare ist [126]).

3. Dieses unsittliche und strafbare Versprechen ist an und für sich ungültig, und dieser innern Ungültigkeit ungeachtet erzeugt es in Verbindung mit Ehebruch das Hinderniß. Wie nun, wenn es auch aus andern Gründen, welche keinen Vertrag, insbesondere kein Eheverlöbniß, zu Stande kommen lassen, ungültig und nicht zu Stande gekommen wäre?

---

iuramento . . . . vel *proprie* intelligitur," nämlich als einfaches Versprechen. Zu c. 2. de fideiuss. (3. 22.). verb. *Religionem fidei et iuramenti*: „puniri enim debent, quia periuri sunt et infames . . . . et idem est venire *contra fidem promissam*, sicut contra iuramentum . . . quia inter *simplicem loquelam* et iuramentum non facit Deus differentiam."

124) Fr. 52. §. 10. D. de O. et A. (44. 7.): „sed et *nutu solo* pleraque existunt."

125) C. 44. de R. I. in 6°.: „Is, qui tacet, non fatetur, sed nec utique negare videtur." fr. 8. §. 1. D. de procurat (3. 3.): *Invitum* accipere debemus, non eum tantum, qui contradicit, verum eum quoque, *qui consensisse non probatur*."

126) C. 8. X. h. t. „utrique ipsorum, pro eo, quod in hoc *graviter deliquerint*, sit *poenitentia* iniungenda."

Wäre a) die Aeußerung der Zusage oder der Annahme nicht ernstlich gemeint (prom. ficta, non serio facta), obgleich von dem andern Theile ernstlich aufgenommen, so entstünde kein Versprechen und kein Vertrag, also wäre nicht vorhanden, was das Gesetz als Bedingung zur Bewirkung des Hindernisses voraussetzt, mithin dieses selbst nicht erzeugt [127]).

Hierauf kann entgegnet werden: daß kein Vertrag entsteht, heißt nichts Anderes, als: weder täuschende, noch auch der getäuschte Theil wird verpflichtet; allein auf diese Nichtverpflichtung kann es nicht ankommen, weil ohnehin schon eine Verpflichtung nicht entstehen kann: und nicht diese Verpflichtung ist der Grund des Gesetzes, sondern die verbrecherische Gesinnung, aus welcher die Gefahr für die bestehende Ehe und für die persönliche Sicherheit des einen Ehetheiles erwächst und die auch aus einem fingirten Versprechen entspringen kann. Aus diesem letzten Grunde sind Andere der Ansicht, auch ein fingirtes Versprechen sei hinreichend [128]). — Daß kein Vertrag entsteht, heißt freilich, materiell betrachtet, nichts Anderes, als daß kein Theil verpflichtet wird; allein es kommt, auch formell betrachtet, weil keine Gegenseitigkeit der Einwilligung da ist, kein Vertrag zu Stande: und hätte das Gesetz das materiell und nicht gerade das formell Zustandekommen eines Vertrages im Auge gehabt; so hätte es ohnehin schon nicht von einem Versprechen reden können. Auch ist die verbrecherische Gesinnung zwar der letzte Grund des Gesetzes; allein nicht schon an und für sich, oder einseitig geäußert, sondern wenn sie sich gegenseitig und zwar in der Form eines Vertrages kund gegeben hat. An diese Bedingung der Kundgebung durch

---

127) Vgl. Laym. l. cit. §. 4. n. 4. Kugler, n. 1970. Pirrh. l. c. §. II. n. 4. La Croix. lib. 6. par. 3. n. 625. Prickartz. Theol. mar. tom. 8. tract. 10. n. 416.

128) Sanch. disp. 79. n. 10. Engel. Ius can. lib. 4. tit. 17. §. 9. resp. III. Collet. Inst. theol. tom. 5. tract. de matrim. cap. 7.

gegenseitige Erklärung der Einwilligung hat das Gesetz die fragliche Wirkung der verbrecherischen Gesinnung geknüpft. Von Seiten des getäuschten Theiles ferner kann eine Gefahr gefürchtet werden; doch aber nicht von Seiten des täuschenden. Und so wiegen diese beiden Rücksichten einander auf. Wäre nun aus dieser Gefahr von der einen Seite eine Folgerung zulässig; so müßte mit noch mehr Fug gefolgert werden, das Hinderniß wäre nach dem Geiste des Gesetzes schon gegeben, wenn beide Theile, abgesehen von einem Versprechen, sich gegenseitig ihren Wunsch und ihre Absicht auf eine künftige Ehe geoffenbaret hätten, weil aus dieser gegenseitigen Offenbarung der gemeinschaftlichen Wünsche und Absichten offenbar eine größere Gefahr erwüchse, als aus jener Täuschung des einen Theiles. Endlich würde die künftige Ehe nicht selbst der bestehenden gefährlich, weil diese ja in dem Versprechen nicht wirklich gewollt, nicht sein Gegenstand ist. Dieses Alles läßt die zweite Ansicht nicht bestehen und spricht für die erste, so, daß sie den Geist und den buchstäblichen Sinn des Gesetzes für sich hat.

b. Ist die Zusage, oder ihre Annahme erzwungen; so entsteht kein Vertrag. Eine erzwungene Einwilligung ist gesetzlich keine Einwilligung [129]), daher ist im Falle erlittenen Zwanges weder materiell, noch auch formell ein Versprechen (fides data) vorhanden.

c. Ueber die Frage, ob das unter einer suspensiven Bedingung abgegebene Versprechen das Hinderniß konstituire, sind die Theologen und Kanonisten abweichender Ansichten. Darin stimmen sie überein, daß es begründet sei, wenn die Bedingung vor dem Tode des einen Ehegatten in Erfüllung gehe, hingegen dann nicht, wenn sie vorher ausfällt, und die Frage betrifft nur den Fall, wo sie unerfüllt und ungewiß bleibt. Verspricht Cajus der Bertha für den Fall des Ablebens seines Weibes Martha unter der

129) C. 14. X. de sponsal. (4. 1.): „Cum locum non habeat consensus, ubi metus et coactio intervenit.“

Bedingung: wenn sie Erbin ihrer Tante würde, die Ehe; so ist das Versprechen abgeschlossen und das Hinderniß begründet, wenn Bertha ihre Tante vor dem Tode der Martha beerbt; hingegen das Versprechen aufgehoben, wenn nicht sie, sondern ein Anderer Erbe wird, daher das Hinderniß nicht gegeben. Wie aber, wenn die Martha stirbt und noch ungewiß ist, wer Erbe der Tante werde? Darf dann Cajus die ehebrecherische Bertha heirathen? Sanchez und Andere [130]) behaupten, das Hinderniß sei gegeben, weil ein, obgleich bedingtes, Versprechen (fides data) der künftigen Ehe vorhanden sei; ein bedingtes Versprechen verpflichte zwar nicht zu einer Ehe, doch aber zum Abwarten der Entscheidung über den Eintritt der Bedingung. Auf die Verpflichtung aus dem Versprechen komme es hier ohnehin nicht an, und aus ihm entspringe die Hoffnung auf die Ehe und damit die Gefahr für den gekränkten Ehetheil, also auch, nach dem Geiste des Gesetzes, das Hinderniß. Viele Andere [131]) verneinen dieses. Ein bedingtes Versprechen sei nicht schlechtweg ein Versprechen; denn es verpflichte, seiner Natur nach, nicht, bevor es durch den Eintritt der Bedingung ein absolutes geworden; aus ihm gehe das Hinderniß eben so wenig hervor, als die öffentliche Ehrbarkeit (imped. publ. honestatis) aus bedingten Sponsalien; es erzeuge auch nicht die Gefahr, wie ein absolutes Versprechen, und Pönal-Gesetze endlich müßten streng erklärt werden. Es wird darauf ankommen, ob ein Versprechen der künftigen Ehe (fides data de matrimonio contrahendo) im Sinne des Gesetzes da ist.

Verspricht Titius der Sophia unter der Bedingung: wenn sie nicht von der Erbschaft ihres Bruders ausgeschlossen würde, die Ehe; so hat er noch kein Eheverlöbniß abgeschlossen. Er will zwei Objekte: zuerst die Erbeinsetzung und dann sofort mit ihr die künftige Ehe. Er hat

130) Sanch. disp. 79. n. 11. Collet, l. cit.

131) Vgl. Kugler, l. cit. n. 1396. u. 1977. Laym. loc. cit. n. 6. Pirrhing, l. cit. §. II. n. 15.

also nicht unmittelbar und bestimmt auf die künftige Ehe eingewilligt, kann daher auch noch keine Gesinnungen, wie ein entschiedener Bräutigam, haben, woraus sich erklärt, warum das Hinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit nicht entsteht [132]; frei ist er aber, auch hinsichtlich der künftigen Ehe, nicht, denn er muß die Entscheidung über den Eintritt oder Nichteintritt der Bedingung abwarten und diese knüpft seine Verpflichtung an die eventuelle Ehe. Ganz in demselben Verhältnisse einer vermittelten Verpflichtung zu der Ehe würde er auch noch bleiben, wenn er der Sophia noch eine zweite Bedingung, als: „wenn du von der Krankheit wieder befreit wirst", setzte. Er hat daher allerdings ein Versprechen hinsichtlich einer künftigen Ehe abgegeben (fidem dedit de matrimenio contrahendo). Ganz in dem nämlichen Verhältnisse, von den besondern Umständen und den Gründen der innern Ungültigkeit abgesehen, steht Cajus vermöge seines Versprechens. Denn dieses ist immer ein bedingtes: „wenn wir die Martha überleben" (si supervixisset, c. 4. C. 31. Q. 1.): und dennoch nennen es unsere Gesetzesstellen ein gegebenes Wort (fides data de contrahendo matrimonio). Hieran ändert der Umstand nichts, daß Cajus noch in der Erbschaft eine zweite Bedingung setzt. Es kann daher nicht behauptet werden, daß ein bedingtes Versprechen nicht ein solches sei, wie das Gesetz verlangt, da es vielmehr selbst von einem solchen spricht.

Wird das Versprechen unter einer resolutiven Bedingung gegeben; verspräche nämlich Titius der Sophia zwar die Ehe, jedoch unter der Bedingung, daß er an sein Wort nicht mehr gebunden sein sollte, wenn er ein Amt bekäme; so kommt das Versprechen sofort zu Stande. Träte nun die Bedingung erst nach dem Tode der Martha ein; so wäre

---

132) C. un §. 1. de sponsal in 6°. (4. 1.) „cum ex sponsalibus conditionalibus, ante conditionem exstantem, sicuti *consensum non habentibus* et incertis, nulla publicae honestatis iustitia oriatur."

Bedingung: wenn sie Erbin ihrer Tante würde, die Ehe; so ist das Versprechen abgeschlossen und das Hinderniß begründet, wenn Bertha ihre Tante vor dem Tode der Martha beerbt; hingegen das Versprechen aufgehoben, wenn nicht sie, sondern ein Anderer Erbe wird, daher das Hinderniß nicht gegeben. Wie aber, wenn die Martha stirbt und noch ungewiß ist, wer Erbe der Tante werde? Darf dann Cajus die ehebrecherische Bertha heirathen? Sanchez und Andere [130]) behaupten, das Hinderniß sei gegeben, weil ein, obgleich bedingtes, Versprechen (fides data) der künftigen Ehe vorhanden sei; ein bedingtes Versprechen verpflichte zwar nicht zu einer Ehe, doch aber zum Abwarten der Entscheidung über den Eintritt der Bedingung. Auf die Verpflichtung aus dem Versprechen komme es hier ohnehin nicht an, und aus ihm entspringe die Hoffnung auf die Ehe und damit die Gefahr für den gekränkten Ehetheil, also auch, nach dem Geiste des Gesetzes, das Hinderniß. Viele Andere [131]) verneinen dieses. Ein bedingtes Versprechen sei nicht schlechtweg ein Versprechen; denn es verpflichte, seiner Natur nach, nicht, bevor es durch den Eintritt der Bedingung ein absolutes geworden; aus ihm gehe das Hinderniß eben so wenig hervor, als die öffentliche Ehrbarkeit (imped. publ. honestatis) aus bedingten Sponsalien; es erzeuge auch nicht die Gefahr, wie ein absolutes Versprechen, und Pönal-Gesetze endlich müßten streng erklärt werden. Es wird darauf ankommen, ob ein Versprechen der künftigen Ehe (fides data de matrimonio contrahendo) im Sinne des Gesetzes da ist.

Verspricht Titius der Sophia unter der Bedingung: wenn sie nicht von der Erbschaft ihres Bruders ausgeschlossen würde, die Ehe; so hat er noch kein Eheverlöbniß abgeschlossen. Er will zwei Objekte: zuerst die Erbeinsetzung und dann sofort mit ihr die künftige Ehe. Er hat

130) Sanch. disp. 79. n. 11. Collet, l. cit.

131) Vgl. Kugler, l. cit. n. 1396. u. 1977. Laym. loc. cit. n. 6. Pirrhing, l. cit. §. II. n. 15.

also nicht unmittelbar und bestimmt auf die künftige Ehe eingewilligt, kann daher auch noch keine Gesinnungen, wie ein entschiedener Bräutigam, haben, woraus sich erklärt, warum das Hinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit nicht entsteht [132]; frei ist er aber, auch hinsichtlich der künftigen Ehe, nicht, denn er muß die Entscheidung über den Eintritt oder Nichteintritt der Bedingung abwarten und diese knüpft seine Verpflichtung an die eventuelle Ehe. Ganz in demselben Verhältnisse einer vermittelten Verpflichtung zu der Ehe würde er auch noch bleiben, wenn er der Sophia noch eine zweite Bedingung, als: „wenn du von der Krankheit wieder befreit wirst", setzte. Er hat daher allerdings ein Versprechen hinsichtlich einer künftigen Ehe abgegeben (fidem dedit de matrimenio contrahendo). Ganz in dem nämlichen Verhältnisse, von den besondern Umständen und den Gründen der innern Ungültigkeit abgesehen, steht Cajus vermöge seines Versprechens. Denn dieses ist immer ein bedingtes: „wenn wir die Martha überleben" (si supervixisset, c. 4. C. 31. Q. 1.): und dennoch nennen es unsere Gesetzesstellen ein gegebenes Wort (fides data de contrahendo matrimonio). Hieran ändert der Umstand nichts, daß Cajus noch in der Erbschaft eine zweite Bedingung setzt. Es kann daher nicht behauptet werden, daß ein bedingtes Versprechen nicht ein solches sei, wie das Gesetz verlangt, da es vielmehr selbst von einem solchen spricht.

Wird das Versprechen unter einer resolutiven Bedingung gegeben; verspräche nämlich Titius der Sophia zwar die Ehe, jedoch unter der Bedingung, daß er an sein Wort nicht mehr gebunden sein sollte, wenn er ein Amt bekäme; so kommt das Versprechen sofort zu Stande. Träte nun die Bedingung erst nach dem Tode der Martha ein; so wäre

---

132) C. un §. 1. de sponsal in 6°. (4. 1.) „cum ex sponsalibus conditionalibus, ante conditionem exstantem, sicuti *consensum non habentibus* et incertis, nulla publicae honestatis iustitia oriatur."

das Hinderniß gegeben, jedoch dann nicht, wenn sie schon früher einträte und das Versprechen aufhöbe.

Physisch- und moralisch-unmögliche Bedingungen [133]), zu welchen auch die dem Wesen der Ehe widerstreitenden gehören [134]), machen das Eheverlöbniß, wie alle Verträge, ungültig (inutiles, nullius momenti). Eine solche Bedingung nun wäre nur ein Grund mehr für die Ungültigkeit des an sich schon ungültigen Versprechens und würde, wie die schon diesem inwohnende Ungültigkeit, nicht hindern, daß das Hinderniß entstände [135]).

§. 39. Was nun die Beziehungen beider Handlungen, des Ehebruches und des Versprechens, zu einander angeht; so folgt aus dem Bisherigen und aus dem Geiste der Gesetze, daß sie in einer solchen Verbindung mit einander stehen müssen, daß sie zur Constituirung des Hindernisses als eine zusammengesetzte verbrecherische Handlung, oder als ein Angriff auf die bestehende Ehe erscheinen. In dieser Verbindung stehen sie aber: 1) das Versprechen mag vor oder nach dem Ehebruche gegeben worden sein (si *nec ante, neo post* [fidem datam], legitima eius superstite, cognovit eandem) [136]). Sie bilden dagegen 2) nur dann eine zusammengesetzte Handlung, wenn sie sich auf dieselbe Ehe beziehen und während einer und der nämlichen Ehe begangen worden sind. Denn erst dann wird der Ehebruch mit der künftige Ehe in Beziehung gesetzt und der bestehenden gefährlich (§. 36.), auch spricht das Gesetz nur von beiden Handlungen während einer und der nämlichen Ehe: „si prius vel post, in utroque casu *uxore sua vivente* eam

---

133) F. 1. §. 11. fr. 31. D. de O. et A. (44. 7.); fr. 26. fr. 27. pr. fr. 35. §. 1. D. de V. O. (45. 1.).

134) C. 7. X. de cond. oppos. (4. 5.).

135) Vgl. Sanchez. disp. 79. n. 13. 14. Collet, loc. cit.

136) C. 8. X. h. t, wozu die Glosse im Eingange bemerkt: „*si prius vel post*, in utroque casu uxore sua vivente eam cognovit, tale matrimonium tolerari non debet.“

cognovit," sagt die Glosse. Wenn daher Cajus in der ersten Ehe mit Bertha Ehebruch beging und ihr in der zweiten die Ehe verspricht; so ist das Hinderniß nicht gesetzt [137]). Einen solchen innern Zusammenhang haben ferner 3) beide Handlungen nur, wenn die künftige Ehe unter den Schuldigen selbst geschlossen werden soll. Verspräche Cajus der ehebrecherischen Bertha, daß er die Martha, ihre Verwandte oder Freundin, heirathen wolle; so würde weder die Ehe mit Martha, noch auch jene mit Bertha behindert werden. Gleiche Bewandtniß hat es 4) dann, wenn Cajus der mitschuldigen Bertha das Versprechen gibt, diejenige zu heirathen, welche ihm ein Dritter bezeichnen würde, weil hier noch Niemanden, insbesondere nicht der Mitschuldigen, das Versprechen gegeben wäre. Anders jedoch würde es sich verhalten, wenn jener Dritte noch bei Lebzeiten des Eheweibes des Cajus die Wahl träfe und die Bertha bestimmte, weil damit das unbestimmte Versprechen in ein bestimmtes übergegangen wäre [138]).

Obschon es, wie gezeigt, zur Constituirung des Hindernisses gleichviel ist, ob das Versprechen dem Ehebruche voraufgeht, oder darauf folgt; so kann dieser Unterschied doch unter Umständen erheblich verschiedene Folgen haben. Das Versprechen nämlich kann auch einseitig widerrufen werden und wird durch den Widerruf ganz aufgehoben. Ging es nun 5) dem Ehebruche vorauf und ward noch vor ihm widerrufen, so ist das Hinderniß nicht gegeben; wird es aber erst später abgegeben, so ist mit ihm das Hinderniß zu Stande gekommen und kann durch den Widerruf nicht wieder beseitigt werden [139]). Das Versprechen setzt ferner nicht, wie der Ehebruch, Kenntniß von der noch bestehenden Ehe voraus; wenn sie daher 6) erst, nachdem es abgegeben ist, erworben und dann der Ehebruch begangen wird, so ist das Hinderniß

137) Vgl. Sanch. disp. 79. n. 5. 6. Kugler, n. 1392.
138) Vgl. Sanch. disp. 79. n. 4. Kugler, n. 1394.
139) Vgl. Sanch. disp. 79. n. 9. Kugler, n. 1392.

konstituirt: hingegen dann nicht, wenn sie erst nach dem materiellen Ehebruche gewonnen und ihrer ungeachtet das Versprechen eingegangen wird.

§. 40. Da bei Lebzeiten des einen Ehegatten der andere keine gültige Ehe eingehen kann, so kann die Abschließung einer Ehe nur ein Versuch genannt werden. Dieser Versuch nun muß eine eheliche Verbindung bezielen (quasi matrimonialiter moechus moechae adhaerere praesumsit), ernstlich gemeint und als ein Ehevertrag zu Stande gekommen sein.

Die hierüber sprechenden Gesetzesstellen rühren aus einer Zeit her, wo die klandestinen Ehen noch gültig waren. Daher entsteht die Frage, ob durch das Concil von Trient, wo es gilt, nicht eine Aenderung dahin bewirkt worden sei, daß jetzt durch solche Ehen das Hinderniß nicht mehr entstehe, weil die abgeschlossenen Verbindungen ohne die vorgeschriebene Form keine gültige Ehen seien. Eine solche Aenderung ist aber nicht bewirkt worden. Denn die Wirkung jener Gesetze ist nicht von der Gültigkeit der Verbindung, die ja ohnehin schon ungültig ist, abhängig, und das Concil beabsichtigte nur eine Form zur Abschließung gültiger Ehen, nicht aber eine Aenderung früherer Strafgesetze, insbesondere nicht die Bestimmung einer neuen Form, in welcher an sich strafbare Handlungen forthin erst strafbar sein sollten.

§. 41. Weil eine solche Ehe nur als die faktische Ausführung des Versprechens anzusehen ist; so gilt auch von ihrer Beziehung zum Ehebruche, was von jener des Versprechens (§. 39.) bemerkt worden ist, sofern es dabei gedacht werden kann. Es ist nämlich 1) gleichviel, ob der Ehebruch der Abschließung der Ehe voraufging, wenn auch diese ferner unvollzogen blieb (matrim. ratum), oder aber ihr folgte und als Vollziehung der Ehe erscheint (matr. consummatum). 2) Beide Handlungen müssen während der nämlichen Ehe begangen worden sein. 3) Ging die Eheabschließung dem Ehebruche voraus, so kann sie widerrufen und aufgehoben werden; wird dann erst, nach Auflösung der Verbindung,

Ehebruch begangen, so ist das Hinderniß nicht konstituirt, wohl aber, wenn die Auflösung erst nach dem Ehebruche erfolgte. 4) Auch die Eheabschließung setzt nicht, wie der Ehebruch, Kenntniß von der bestehenden Ehe voraus; wird nun auch erst nach der Abschließung die Kenntniß erworben und ihrer ungeachtet Ehebruch begangen, so ist das Hinderniß gesetzt; jedoch dann nicht, wenn jene Kenntniß erst nach dem materiellen Ehebruche gewonnen und ihrer ungeachtet die Ehe abgeschlossen, allein nicht vollzogen wird [140].

§. 42. Die Tödtung des einen Ehetheiles, wovon c. 5. C. 31. Q. 1. spricht, bezeichnen Gratian und nach ihm die Dekretalen als Nachstellungen (machinatio: „si nihil in mortem viri machinatus fuerit") ; allein 1) bloße Nachstellungen ohne den Erfolg des Todes konstituiren das Hinderniß nicht. Denn diese Bezeichnung muß in dem Sinne aufgefaßt werden, den das Gesetz selbst angibt; dieses aber spricht von Tödtung und nicht bloß von Nachstellungen ohne Erfüllung der verbrecherischen Absicht. Der Ausdruck: „machinatio in mortem viri vel uxoris", selbst soll auch nur andeuten, daß die Tödtung ein wahrer Mord, d. h. eine absichtliche sein solle, wie ihn die Glosse sofort wiederholt erklärte. Sie bemerkt nämlich [141] a): „Et nota, quod dicit *occidisse;* unde *nisi machinatus fuerit cum effectu*, non impeditur: puta, si voluerit dare venenum, et non dederit." An einer andern Stelle [142] erläutert sie b) das Wort Nachstellen durch den Beisatz: „et intellige, *cum effectu* . . . quia verba cum effectu sunt accipienda . . . . Quidam dicunt, quod sufficit conatus sine effectu: et sufficit, quod ita scriptum est . . . quod *non est verum.*" Hier mag c) auch noch die Uebersicht einen Platz finden, welche sie [143] von ihrer ganzen Theorie liefert,

140) Vgl. Sanch. disp. 79. n. 8. 32. 33. Kugler, n. 1397.

141) Zu c. 5. C. 31. Q. 1. verb. *occidisse.*

142) Zu c. 3. X. h. t. verb. *machinata.*

143) Zu c. 8. X. h. t. verb. *cognovit eandem.*

indem sie lehrt: „Sic patet, quod sola fides data, vel tantum de facto contrahere, non impedit matrimonium, uxore defuncta, nisi ad carnalem copulam sit processum: et sic intellige omnia illa iura, quae dicunt, quod nullus ducat in matrimonium, cui dedit fidem de ea ducenda post mortem uxoris, vel cum qua contraxit de facto. Et ita est argumentum, quod voluntas sive factum nisi fuerit subsecutus effectus, non nocet: quia non sufficit conatus, ubi iniuria non habuit effectum . . . . et idem intellige de eo, vel de ea, quae machinata est in mortem alterius, scilicet *cum effectu*, ut 31. q. 1. si quis vivente; alias (nämlich ohne Erfolg) solus conatus non impediret, arg. istius capitis, quia eadem ratio videtur utrobique". In dem nämlichen Sinne endlich lehrt der h. Thomas von Aquin [144]: „Sed tamen sunt quaedam crimina, quae dirimunt matrimonium contractum. Unum est, quando aliquis cum aliqua coniugata concumbit, et ex hoc *machinatur* in mortem viri *cum effectu*, tunc enim ad invicem contrahere non debent, et si contraxerint, separentur" [145].

Die Meinung von Gonzalez, welcher J. H. Böhmer ohne nähere Prüfung beitritt [146], steht sehr einzeln und schwach begründet da. Er sagt [147]: „verius est *machinationem tantum sufficere*, etsi mors naturaliter contingat: non enim hoc casu tantum crimen homicidii et mortis illatae punitur, sed etiam consilii, *si mulier*. 31. q. 1. aequali enim poena plectitur saepe saepius scelus et sceleris *voluntas*, maxime in delictis publicis l. 1. C. l. Iul. de ambitu, l. 1. ff. de extraord. crim." Nachstellungen ohne den

---

144) Sent. lib. 4. Dist. 35. in fin.

145) Vgl. Sanch. disp. 78. n. 7. Kugler, n. 1382. Laym. n. 1. Pirrh. §. 3. n. 24. Engel, n. 4. Ferrar. verb. *imped. matr.* n. 81.

146) Ius eccles. lib. 4. tit. 7. §. 4.: „Ante omnia requiritur 1) *machinatio et conspiratio* in mortem alterius, *licet mors non sit secuta*, ut recte censuit Gonzal."

147) Zu c. 1. X. h. t. verb. *machinata*.

Erfolg sind Mordversuch und als solcher zwar strafbar, doch trifft den Versuch nie die Strafe des vollendeten Verbrechens [148]). Als Theilnehmerin an dem Versuche ist daher auch das Weib in c. 6. C. 31. Q. 1., welche Stelle übrigens auch eine nicht glossirte Palea ist und nicht zum Beweise für das geltend gewordene Recht benutzt werden darf, strafbar; daß es aber als Mörderin strafbar sei, wird dort nicht gelehrt, und noch weniger, daß es wegen des Mordversuches keinen der Mitschuldigen zum Manne haben könne. Soll der Versuch die Strafe des vollendeten Verbrechens nach sich ziehen, so muß das Gesetz dies ausdrücklich verfügt haben; es ist aber keinesweges richtig, daß, namentlich bei öffentlichen Verbrechen, der Versuch sehr oft, wie das Verbrechen selbst, bestraft werde. Die angeführte const. 1. C. de ambitu (9. 26.) beweiset dieses nicht. Sie verbietet die Wiederübernahme bereits bekleideter Aemter und setzt darauf die Strafe der Amtserschleichung, spricht also einmal nicht von einem Versuche, sondern setzt eine vollendete Thatsache, die Amtsübernahme, voraus und bedroht sie sodann ausdrücklich mit einer bestimmten Strafe. Das angezogene fr. 1. D. de extraord. crim. (47. 11.) spricht gerade gegen die aufgestellte Behauptung, da es lehrt, der Versuch des Ehebruches solle außerordentlich, d. h. nicht mit der vom Gesetze für das Verbrechen selbst bestimmten Strafe bestraft werden und unterscheidet ausdrücklich den Versuch und die That und deren Bestrafung [149]).

2. Darauf kommt es nicht an, ob der Schuldige der physische oder der intellektuelle Urheber des

---

148) Vgl. Lehrb. des peinl. Rechtes von Anselm R. von Feuerbach. §. 228. Lehrb. des Criminalr. von C. F. Roßhirt. §. 48.

149) „Sollicitatores alienarum nuptiarum, itemque matrimoniorum interpellatores, etsi effectu sceleris potiri non possunt, propter voluntatem perniciosae libidinis *extra ordinem* puniuntur .... §. 2. . . . *perfecto flagitio*, punitur capite, *imperfecto*, in insulam deportatur."

Verbrechens durch Auftrag (mandatum) [150]) oder durch ertheilten Rath (consilium) [151]) war [152]). Auf die Frage, ob die nach der durch einen Dritten vollbrachten That hinzutretende Genehmhaltung (ratihabitio) das Hinderniß begründe, müssen wir hier etwas näher eingehen.

Titius verübt den Mord an Cajus, dem Manne der Bertha, in der Meinung, ihr und dem Ehebrecher Sempronius einen willkommenen Dienst zu leisten und ihnen zu der gewünschten ehelichen Verbindung zu verhelfen; einer von ihnen, oder beide genehmigen die Handlung: ist das Verbrechen von ihnen ausgegangen und das Hinderniß gesetzt? — Nach röm. Rechte gilt die Ratihabition auch bei Verbrechen dem Auftrage gleich [153]). Diesen Grundsatz nahm das kanon. Recht auf [154]) und wandte ihn ebenfalls auf die Verbrechen an [155]), er gilt jedoch nur in den durch das Recht bestimmten Fällen und kam insbesondere nie auf die Ehe in Anwendung. „Sed nec impeditur," sagt die Glosse [156]), „qui mortem viri ratam habet, dum tamen non praeceperit, licet alias in maleficiis retrotrahatur ratihabitio." An einer andern Stelle begründet sie ihre Ansicht so [157]): „Quid ergo, si ratum habuerunt, eos interfectos esse? Idem verum; quia in maleficiis ratihabitio retrotrahitur et mandato comparatur . . . *Contra credo*, arg. infra de sponsalibus. *cum*

150) Fr. 15. §. 1. D. ad leg. Corn. de siccar. (48. 8.): „Mandator caedis pro homicida habetur."

151) §. 11. I. de oblig. quae ex delict. (4. 1.); fr. 36. D. de furtis (47. 2.).

152) Vgl. Sanch. disp. 78. n. 5. Kugler, n. 1380. Pirrh. l. c. §. 3. n. 21. Laym. l. c. n. 1.

153) Fr. 152. §. 2. D. de R. I. (50. 17.): „In maleficio ratihabitio mandato comparatur." fr. 60. D eod. fr. 1. §. 14. D. de vi et vi armata (43. 16.).

154) C. 10. de R. I. in 6°. (5. 12.): „Ratihabitionem retrotrahi et mandato non est dubium comparari."

155) C. 23. de sentent. excom. in 6°. (5 11.).

156) Zu c. 5. C. 31. Q. 1. verb. *occidisse*.

157) Zu c. 1. X. de conv. inf. (3. 33.) verb. *procuraverint*.

apud, cum edictum de matrimonio contrahendo sit prohibitorium." In dem hier angeführten c. 23. X. de spons. (4. 1.) wird aber gelehrt: „cum prohibitorium sit edictum de matrimonio contrahendo, ut, quicunque non prohibetur per consequentiam admittitur:" und dazu bemerkt die Glosse [158]: „unde omnes admittuntur, qui *non expresse prohibentur*." Ihr Entscheidungsgrund ist also dieser: durch die Ratihabition des Mordes wird die Ehe nicht behindert, weil das Gesetz ihr diese Wirkung nicht ausdrücklich beilegt [159].

3. Es ist, was das Subjekt des Verbrechens angeht, zur Begründung des Hindernisses durch Gattenmord in Verbindung mit Ehebruch gleichviel, ob der Mord von dem einen Ehetheile, oder von dem andern Mitschuldigen ausging, und es ist genug, wenn er auch einseitig nur von dem Einen ohne Mitzuthun und ohne Mitwissen des Andern begangen worden ist. Denn das Gesetz sagt einmal: „nisi forte vir *aut* mulier (das geschändete Eheweib) virum, qui mortuus fuerat, occidisse notetur" (c. 5. C. 31. Q. 1.), und das andere Mal: „nisi *alter* eorum in mortem uxoris defunctae fuerit machinatus" (c. 6. X. h. t.), wodurch zugleich das Mitwissen des andern Theiles ausgeschlossen ist.

4. Das Verbrechen kann an dem Ehemanne sowohl als an dem Eheweibe, als Objekt desselben begangen werden. Denn obgleich die meisten Stellen (c. 1. 3. 6. 7. X. h. t.), weil es die zur Entscheidung vorgelegten Fälle so mit sich brachten, von der Tödtung des Weibes handeln; so spricht doch das eben angeführte c. 5. C. 31. Q. 1. so bestimmt von der Tödtung des Mannes, daß die abweichende Meinung Einiger [160], weil das Gesetz nur von Tödtung des Weibes spräche, keine nähere Berücksichtigung verdient [161].

158) Verb. *prohibitorium*.

159) Vgl. Sanch. disp. 78. n. 6. Kugler, n. 1380. Laym. l. c. n. 1. Pirrh. l. c. §. 3. n. 21.

160) Bei Sanch. disp. 78. n. 8.

161) Vgl. Sanch. l. cit. Kugler, n. 1379. Laym. l. cit. n. 1. Pirrh. l. cit. n. 22.

5. Wenn die künftige Ehe der Ehebrecher nicht die Ursache des Mordes, d. h. bei der Tödtung nicht beabsichtigt gewesen ist, sondern diese durch Zufall, oder in einer andern Absicht geschah; so ist der Fall dem Gesetze, nach dem Geiste desselben (§. 34.), nicht untergeordnet und das Hinderniß nicht gegeben. Diese Folgerung aus dem Geiste des Gesetzes unterstützt zuerst die Glosse. Sie lehrt nämlich a) [162]: „Hoc ipso, *ut coniungerentur*; aliud, si casu, quia forte inimici sunt, vel ex alia causa: tunc *ducere poterit* uxorem eius.“ b) [163]: „Quid, si aliquis aliquem in bello, *non eo proposito*, quod velit uxorem eius sumere, numquid potest illam ducere in uxorem? Dicas, *quod sic*.“ In demselben Sinne lehrt auch der h. Thomas von Aquin [164]: „Respond. dicendum, quod uxoricidium ex statuto ecclesiae matrimonium impedit, sed quandoque impedit contrahendum, et non dirimit contractum .... Quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem suam, *ut ducat eam*, cum qua moechatur; tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ad contrahendum cum illa; ita, quod si de facto contraxerit matrimonium, dirimitur; sed ex hoc non efficitur persona simpliciter illegitima respectu aliarum mulierum.“ Und dies ist allgemeine Ansicht [165]. Die Absicht braucht aber eben so wenig, wie die Verübung des Verbrechens selbst, eine gemeinschaftliche zu sein; sondern es genügt zur Constituirung des Hindernisses, daß der eine, das Verbrechen verübende Theil die Ehe beabsichtigt.

Im äußern Forum wird diese Absicht präsumirt, so, daß ihr Gegentheil erwiesen werden muß [166].

Aus dem Bisherigen folgt, daß das Hinderniß nicht gesetzt ist, wenn Einer der Mitschuldigen dem einen Ehetheile

162) Zu c. 5. C. 31. Q. 1. verb. *occidisse*.

163) Zu c. 3. X. h. t. verb. *machinata*.

164) Sentent. lib. 4. dist. 37. Q. 2. Art. 2.

165) Vgl. Sanch. disp. 78. n. 13. Kugler, n. 1384. Laym. l. c. n. 2. Pirrh. l. c. §. 3 n. 25. Engel, l. c. n. 6. Ferrar. l. c. n. 83.

166) Vgl. Sanch. disp. 78. n. 19. Kugler und Pirrh. ll. cc.

verbrecherisch nachstellt, ohne daß jedoch der Tod wirklich erfolgt, und darnach jener selbst, oder der andere Mitschuldige den Mord wirklich, jedoch ohne die Absicht der künftigen Ehe, verübt, weil dort am Thatbestande der Erfolg und hier die Absicht fehlt [167]).

Der Gattenmord in Verbindung mit dem Ehebruche macht ferner nur die beabsichtigte, als die ihn verursachende, nicht aber jede andere Ehe unzulässig. Wenn Cajus während seiner Ehe Ehebruch mit Martha, Bertha und Sempronia begangen hat und sein Weib tödtet, um sich mit Martha verehelichen zu können, so ist diese Ehe, nicht aber jene mit Bertha oder Sempronia unzulässig. Tödtet er sein Weib, um überhaupt sich mit einer Andern verbinden zu können; so hindert sein Verbrechen nicht die Ehe mit einer von jenen dreien; wohl aber, wenn er dabei die Absicht hatte, eine derselben zu heirathen [168]).

§. 43. Auch der Gattenmord und der Ehebruch müssen zur Constituirung des Ehehindernisses in einer solchen Verbindung mit einander stehen, daß sie als eine zusammengesetzte verbrecherische Handlung, oder als ein Angriff auf die bestehende Ehe erscheinen. Wenn daher Cajus mit Bertha während seiner ersten Ehe Ehebruch beging und sein zweites Weib tödtet, um sie endlich ehelichen zu können; so wird seine Ehe mit ihr nicht behindert. Begeht 2) Titius mit der verehelichten Martha während seiner Ehe, von welcher Martha keine Kenntniß hat, Ehebruch und tödtet sein Weib, um sie heirathen zu können; so steht seiner Ehe nichts im Wege. Denn Martha hat zwar ihrem Manne gegenüber, nicht aber gegenüber dem Weibe des Titius und gegen dessen Ehe formellen Ehebruch begangen. Daher ist ihrerseits nicht das zum Hindernisse Erforderliche vorhanden und ihre Verbindung mit Titius zulässig [169]).

---

167) Vgl. Sanch. disp. 78. n. 17. Kugler, n 1385.
168) Vgl. Sanch. disp. 78. n. 18 Kugler, n. 1386.
169) Vgl. Sanch. disp. 78. n. 12. Kugler, n. 1382.

§. 44. Bei dem Hindernisse durch Gattenmord ohne Ehebruch tritt am Thatbestande des Verbrechens nur hinsichtlich des Subjektes und der Absicht ein Unterschied darin hervor, daß es von beiden gemeinschaftlich verübt und die künftige Ehe von beiden zugleich bezielt wird; im Uebrigen ist er derselbe, wie in dem oben (§. 42.) besprochenen Falle und ist gegeben durch Nachstellungen nach dem Leben mit Erfolg, oder durch wirklichen Mord, d. h. absichtliche Tödtung des Ehemannes, oder des Eheweibes.

Das Charakteristische besteht also in der Gemeinschaft der Conspiration (cum concorditer ad hoc procedunt §. 36. 4.) bei Verübung des Verbrechens in der gemeinschaftlichen Absicht.

Diese Conspiratiom zur Verübung der That ist nun nicht bloß dann vorhanden, wenn Beide unmittelbar selbst den Mord begehen und dessen physische Urheber werden, sondern auch, wenn Beide intellektuelle Urheber, oder der Eine der physische und der Andere der intellektuelle wird, indem er sich durch Auftrag, Rath, Drohungen, Bitten, Ermunterung oder Billigung betheiligt (earum insidiis et machinationibus). Eine solche Betheiligung ist aber nicht in der Ratihabition gesetzt (§. 42. 2.) [170].

Die Gemeinschaft der Absicht setzt voraus, daß sie beiden bewußt, also gegenseitig offenbart ist, sei dies nun ausdrücklich, oder durch Zeichen und stillschweigend geschehen. Diese Absicht ist aber, wie vorausgesetzt wird, auf eine Ehe und zwar zwischen beiden Mitschuldigen gerichtet, weil nur dann ihre Verbindung der bestehenden Ehe gefährlich wird. Haben beide indessen das Verbrechen auch in einer andern Absicht begangen, so gilt doch, wenn sie sich später verehelichen wollen, die Vermuthung gegen sie, als hätten sie in dieser Absicht gehandelt [171].

---

170) Vgl. Kugler, n. 1380. 5°.

171) Arg. c. 2. C. 33. Q. 1., wozu die Glosse bemerkt: „et hoc est notabile, quod ex eo ipso, quod alius vel alia superinducitur, praesumitur hoc ex odio fieri.“ Vgl. Pirrh. l. c. n. 25.

Noch ist zu bemerken, daß, weil das Hinderniß durch Gattenmord konstituirt wird, die angegriffene Verbindung, wie bei Ehebruch (§. 37. 6.), eine wirkliche und gültige Ehe [172]) und ihr Vorhandensein auch dem andern Theile bekannt sein muß [173]), weil sonst von ihm nicht Gattenmord begangen würde.

---

172) Vgl. Kugler, n. 1379. Pirrh. l. c. n. 27.
173) Vgl. Ibid. n. 1381. in f.

(Schluß folgt.)

Recensionen.

I. Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium, dargelegt von Valentin Loch, Dr. der Theologie. Regensburg, 1842. Verlag von G. Joseph Manz. VI. und 164 Seiten.

Es ist oft behauptet worden, die griechische Kirche weiche, wie in vielen andern Punkten, so auch in der Lehre vom Purgatorium, von der römischen Kirche ab; verwerfe sie auch nicht geradezu das Purgatorium (was übrigens mitunter ebenfalls, selbst von Katholiken, wie von Johann Fischer, Art. 19. cont. Lutherum, behauptet worden), so habe sie doch davon eine wesentlich andere Vorstellung als diese (die römische Kirche). Bei den Dingen, die sich im Oriente begeben, und die mindestens eine immer inniger werdende Verbindung desselben mit dem Occidente in Aussicht stellen, muß jeder Versuch, über das gegenseitige Verhältniß beider Kirchen zu einander in Absicht auf Lehre und Verfassung aufzuklären, als willkommen begrüßt werden. Zwar hat schon vor achtzehn Jahren Hermann Joseph Schmitt in seiner Schrift: „Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Ein Entwurf zur Vereinigung beider Kirchen. Wien, im Verlage bei Franz Wimmer. 1824", dieses Verhältniß darzustellen und die Uebereinstimmung beider Kirchen in (fast) allen wesentlichen Punkten nachzuweisen gesucht; aber bei dem mäßigen Umfange der Schrift konnte doch weder jene Darstellung, noch diese Nachweisung in den einzelnen Punkten so umfassend ausfallen, als das wohl zu

wünschen war. Und darum ist auch die vorliegende Monographie immer noch ein dankenswerthes Geschenk.

Der Verfasser derselben legt, wie auch recht ist, zuvörderst (in §. I.) das katholische Dogma vom Purgatorium vor. Dieses Dogma besteht aber nach den Bestimmungen des Concilii Tridentini Sess. 25. decr. de purgatorio in Folgendem: „Es giebt nach dem Tode einen Mittelzustand zwischen Seligkeit und Verwerfung, in welchem die Seelen verstorbener Gläubigen, welche ihre Buße auf Erden nicht vollendet haben, das Rückständige, oder andere geringe Sünden büßen; es kann ihnen da durch Meßopfer, Gebete und gute Werke der noch lebenden Gläubigen die Buße erleichtert, und deren Zeit abgekürzt werden, und dann gelangen sie zur Seligkeit.“ „Dieses und nicht mehr oder weniger“ — fügt der Verf. hinzu — „ist Dogma; das und nichts anderes will die Kirche gelehrt wissen. Und daß dieser Zustand unmittelbar nach dem Tode (als Fortsetzung der Buße auf Erden) beginne, daß er mit Erreichung seines Zweckes für jede einzelne Seele, ganz aber am Ende der Zeiten aufhöre, und es nach dem allgemeinen Gerichte nur zwei und zwar ewige, unveränderliche Zustände gebe, ergiebt sich als nothwendige Folge“ (welches Letzte wohl nicht so ganz richtig sein dürfte).

In §. III. wird aus den griechischen Vätern, von Klemens Alexandrinus an bis auf Johannes von Damaskus, nachgewiesen, daß man bis in's 8. Jahrhundert in der griechischen Kirche über das Purgatorium ganz in Uebereinstimmung mit der römischen Kirche Folgendes geglaubt und gelehrt habe: „Es giebt einen Mittelzustand nach dem Tode (Gregor. Nyss.), in ihm ist eine Tilgung der Sünden (Klemens Alex., Isidorus Pelus.), eine Reinigung von denselben (Basilius, Gregor Nyss.) möglich, aber nur von geringern (Dionysius Areopagita: „per humanam fragilitatem contracta“), oder im Allgemeinen, wenn für die Sünden schon auf Erden die Buße wenigstens angefangen wurde (Basilius: „Si per confessionem aperuimus)“ und unter der Bedingung, daß der,

welcher Anspruch auf diese Reinigung machen will, im Leben auch gute Handlungen gesetzt (Gregorius Nazianz.), gegen den Fürsten dieser Welt gekämpft habe (Basilius), und im Glauben an Christus gestorben sei (Joh. Chrysostomus). Die noch Lebenden aber können zur Erleichterung und Verkürzung dieser Reinigung durch Meßopfer, Gebet und andere gute Werke (Klemens Alex., Eusebius, Ephrem, Cyrillus, Epiphanius, Theodoret, Johannes Damascenus) verhelfen." Doch fing schon im Laufe des 6., 7. und 8. Jahrhunderts die Spekulation Einzelner an, sich mit der Lösung weiterer Fragen zu beschäftigen, die sich über diesen Lehrpunkt stellen lassen, z. B. durch welche Mittel die Reinigung geschehe, ob durch Feuer; an welchem Orte sie vor sich gehe; ob die Seelen, welche sich da befinden, wieder auf der Erde erscheinen könnten u. s. w. Und bei den verschiedenen Versuchen zur Beantwortung derselben konnte es nun freilich, wie der Vf. richtig bemerkt, nicht fehlen, daß sie auch sehr verschieden ausfiel. Die Literatur der lateinischen Kirche ist übrigens in dieser Beziehung viel reicher als die der griechischen Kirche. (§. IV.)

Dr. Loch verfolgt in §. V. die weitere Entwickelung des Dogma vom Purgatorium bei den Griechen bis zum Concil zu Florenz 1438. Nur wenige griechische Schriftsteller dieses Zeitraums erwähnen eines Fegfeuers. Der erste ist Oekumenius, Bischof zu Trikka in Thessalien (nach Photius und vor dem J. 1000); dann Simeon Metaphrastes (gest. 976), Theophylaktus (zwischen 1078 und 1107), Erzbischof zu Achris in Bulgarien, Georgius Pachymeres (lebte von 1242 bis beiläufig 1312), Nikolaus Kabasilas, (um 1350) Erzbischof zu Thessalonich, Manuel Kalekas (um das Jahr 1360) aus dem Orden der Dominikaner *) und Simeon Thessa-

*) Wenigstens ist das die gewöhnliche Meinung. Dieser Manuel Kalekas schrieb mehrere Werke, um seine Landsleute zur Versöhnung

Ionicensis (gest. 1429 als Erzbischof zu Thessalonich). Dieser Letzte polemisirt jedoch gewaltig gegen die Lateiner und will unter andern durchaus kein eigentliches Fegfeuer anerkennen. Die Seelen der Sünder (nämlich derer, die nur geringe Sünden begangen) seien bis zum allgemeinen Gerichte nur gleichsam in einem Gefängnisse der Trauer und Trostlosigkeit, erst ihre Strafe erwartend, daraus nun gäbe es eine Befreiung, bewirkt durch Gebet, Almosen und Meßopfer, aber nicht durch ein strafendes und reinigendes Feuer — welches letztere aber auch nicht katholische Glaubenslehre ist.

Unter den meist ganz unbedeutenden Vorwürfen, welche

---

mit den Lateinern und zur Aufhebung des Schisma zu stimmen. Es ist zu bewundern, sagt unser Verfasser S 34, wie deutlich und ganz im Sinne der katholischen Kirche Kalekas das Dogma vom Purgatorium darstellte. »Ohne kleine Sünden kann kein Mensch einen Tag leben, denn wir sind ja in Sünde geboren; doch diese werden uns vergeben, wenn wir beten: Vergieb uns unsere Schuld. Dennoch müssen wir auch für diese Genugthuung leisten. So ist es auch mit schweren Sünden und ihren ewigen Strafen, welche zwar ein Mensch am Ende seines Lebens noch durch den Empfang des h. Sakraments der Buße tilgen kann — aber Genugthuung muß er dennoch auch leisten, was durch die von der Kirche auferlegten Bußwerke im Leben geschieht. Aber nach dem Tode kann einem Solchen dadurch geholfen werden, daß die Lebenden solche Bußwerke für ihn verrichten, z. B. Gebete, Almosen, Meßopfer und andere gute Werke. Um solche zu befreien von ihren Bußen, welche sie jenseits zu bestehen haben, betet die Kirche; aber nicht für die schon Seligen, nicht für die zum Hades Verdammten. Daher muß es noch einen dritten Ort geben, wo die Reinigung vollbracht und Genugthuung geleistet wird, weil Gottes Barmherzigkeit wegen geringerer Fehler und vollkommener Reue über schwere keinen Menschen ewig verstoßen, aber seine Heiligkeit dennoch nichts Unreines bei sich dulden kann Dieser Ort soll ein Feuer sein; aber ein anderes als die Gehenna und weil darin eine Reinigung vor sich geht, so heißt es: Fegfeuer — Purgatorium — καθαρτηριον.« Lib. IV. advers. Graecorum errores, cap. de purgatorio. Vid. Max Biblioth. Patrum XXVI. Lugdun.

den Lateinern in den Enzykliken des Photius gemacht werden, findet sich keiner in Betreff der Lehre vom Purgatorium. Eben so wird auch in dem Schreiben des Papstes vom J. 867 an die fränkischen Bischöfe, worin diese aufgefordert werden, die lateinische Kirche gegen die Griechen zu vertheidigen, der Lehre vom Purgatorium gar nicht erwähnt. Woraus sich schließen läßt, „daß die Griechen keine bedeutende Abweichung von den Lateinern in diesem Punkte auffinden konnten, obgleich ihnen gewiß die Schriften der lateinischen Väter bis Augustin und nach diesem anderer Kirchenschriftsteller bis auf Beda venerabilis, in welchen dieses Dogma schon sehr entwickelt war, bekannt waren." S. 48. Auch bei allen folgenden Zänkereien zwischen den Griechen und Lateinern, bis in's 13. Jahrh., kam die Lehre von einem solchen Zustande nach dem Tode, in welchem die Seelen noch Sündenstrafen abzubüßen haben, welche Buße ihnen aber durch Gebet der Lebenden erleichtert werden kann, gar nicht zur Sprache; und es ist dieses wieder ein Beweis, daß man bei aller Sucht, auch die kleinsten Kleinigkeiten hervorzuheben, in diesem Punkte keine Abweichung kannte. Als es jedoch nach vielen vergeblichen Vereinigungsversuchen gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts mehreren Franziskanern und Dominikanern gelang, wenigstens einzelne Griechen mit der lateinischen Kirche auszusöhnen, und sich auch mehrere Lateiner zu Konstantinopel aufhielten, da merkten erst diese, daß die Griechen über das besprochene Dogma weder in ihren Schriften, noch in ihrem Unterrichte etwas vorbrachten. Darüber zur Rede gestellt, erkundigten sich die Griechen nach den Ansichten der Lateiner; aber ohne sie nur genau zu erforschen, verschrieen sie dieselben sogleich als Origenistische Irrthümer, und so oft man sich auch darüber besprach, man konnte, oder eigentlich, man wollte sich von Seite der Griechen, wie in den andern Differenzpunkten, so auch hier nicht vereinigen, und es ward nichts gewonnen, als daß die Sache in Anregung gebracht wurde. Aber auf dem Concilio Lugdunensi II. vom Jahre 1274 lassen sich die Griechen von den Lateinern

zuschreiben, es sei Glaube und Lehre der römischen Kirche, „daß wenn wahrhaft Büßende in der Liebe von hinnen geschieden, bevor sie für ihre Begehungs- und Unterlassungssünden hinlänglich würdige Früchte der Buße gethan haben, deren Seelen durch reinigende Strafen (ποιναις πουργατωριου ἤτοι καθαρτηριου) nach dem Tode gereinigt werden und daß zur Linderung dieser Strafen ihnen die Fürbitten der lebenden Gläubigen, nämlich die Meßopfer, die Gebete, die Almosen und andere Dienstleistungen der Frömmigkeit, welche von Gläubigen für andere Gläubige nach dem Herkommen der Kirche zu geschehen pflegen, nützen." Und noch sind uns die Eidesformeln aufbewahrt, welche Kaiser und Kirchenvorsteher geschworen haben, daß der Glaube der h. römischen Kirche auch der ihrige sei. S. 48 — 52. Der Vf. erzählt nun weiter (S. 52 — 54), wie und wodurch die zu Stande gekommene Vereinigung allmählig wieder gelockert und endlich unter Andronikus I. (zu Ende des 13. Jahrh.) sogar förmlich wiederrufen worden sei; wie dagegen mehrere folgende Kaiser, wie Andronikus II., Johannes V., Manuel II. und Johannes VI., freilich zunächst blos, um von dem Abendlande die so sehr gewünschte Hülfe gegen die eindringenden Türken zu erhalten, die Vereinigung mit den Lateinern wieder betrieben haben; wie aber eben darum, sobald die Gefahr verschwand, Alles so gut wie nicht geschehen war.

In §. VI. bespricht der Vf. die Verhandlungen der Lateiner und Griechen über das Fegfeuer auf dem Concil zu Florenz 1438. Bei den früheren Verhandlungen war dieser Gegenstand, außer auf dem Concil zu Lyon, gar nicht zur Sprache gekommen; hier aber wurde er vor allem Andern besprochen. Auf das Verlangen der Griechen legten die Lateiner ihre diesfällige Lehre mündlich und schriftlich vor; sie lautet nach den drei vorzüglichsten Berichten, welche darüber auf uns gekommen sind (acta conc. Florent. ed. Harduin.; acta conc. Florent. ab Horatio Iustiniano, custode primario biblioth. Vatic. collecta; und Scuropuli historia concilii

Florentini) beinahe ganz gleich; und ist im Wesentlichen ganz dieselbe Lehre, welche den Griechen von den Lateinern im Concilio Florentino zugeschrieben und oben vorgelegt worden ist. Die Lateiner beriefen sich zum Beweise dieser ihrer Lehre auf II. Machab. 12. Matth. 12. und I. Korinth. 3., so wie auf die über diese Stellen gegebenen Erklärungen des h. Augustinus, Ambrosius, Basilius, Gregorius Nyssenus, Epiphanius und Thomas Aquinas. Und siehe da! es ergab sich, daß die Griechen nicht recht wußten, was denn eigentlich Lehre ihrer Kirche sei. Denn die Einen sagten: „das glaubt ja auch die orientalische Kirche"; die Andern: „Dieses ist auch unser Dogma, bis auf wenige Unterschiede ohne Bedeutung"; und noch Andere: „Nein! das ist durchaus nicht der Glaube der heil. griechischen Kirche!„ Nach mancherlei Hin- und Herreden, welche für den Ernst und die Wahrheitsliebe der Griechen nicht sonderlich zeugen *), vereinigten sich diese endlich (6. Juli 1439) mit den Lateinern in Absicht auf das Fegfeuer dasselbe zu glauben, und (auch mit denselben Worten) zu bekennen, was die Lateiner ihnen bereits auf dem Concil zu Lyon zugeschrieben hatten und oben angeführt worden ist. **) Markus Eugenikus

*) Ich erinnere hier nur an das diesfällige Verhalten des Hauptsprechers der Griechen, des Markus Eugenikus, Metropolit von Ephesus, und des („Poenitentiarius et Sacri consistorii notarius publicus „ in den Akten genannten) Gregorius. Markus hatte, (nach der Erzählung des Skuropulus) die Differenz zwischen Griechen und Lateinern in der Lehre vom Fegfeuer anfänglich (als die Lateiner ihre Lehre vorlegten) unbedeutend gefunden; die Bemerkung des Gregorius aber, daß diese Differenz nicht so unbedeutend sei, als Markus sich einbilde, machte auf diesen einen solchen Eindruck, daß derselbe nun die zuvor klein genannten Unterschiede mit der größten Schärfe hervorhob, und sie als unausgleichbar darstellte; wogegen nun aber auch Gregorius seinerseits mit ziemlichem Ungestüm behauptete, die Lehre der Lateiner sei ganz vorzüglich, und er selbst wolle den Ephesier zu Schanden machen durch die Aussprüche der Väter!

**) Bei Harduin, Concil. tom. 9. p. 422.

aber, der nicht unterschrieben hatte, gab unmittelbar nach dem Concil eine Abhandlung gegen die Lateiner heraus, in welcher er zeigte, daß eine Vereinigung nicht statt gefunden habe, und daß viele seiner Landsleute durch ihre Unterschrift zu Verräthern an ihrem alten Glauben geworden seien. Er fand jedoch seine Widerleger unter den Griechen selbst. — Zwei dieser Widerlegungsschriften finden sich bei Harduin, Concil. tom. 9. pag. 549—669.

Von dieser Zeit an, erzählt Dr. Loch S. 68., widmeten mehrere Griechen ihre Aufmerksamkeit dem Dogma vom Purgatorium, einige polemisirend, indem sie besonders Einwendungen aus solchen Schriften wieder hervorzogen, welche noch einige Dezennien vor dem Concil zu Florenz erschienen waren; andere apologisirend. Bevor jedoch diese Griechen namhaft gemacht und ihre Bestrebungen (in §. XI.) vorgeführt werden, verbreitet sich der Verf. in den §§. VII. VIII. und IX. über die Liturgien der Griechen, über die Bestimmungen der griechischen Kirche nach dem Concil zu Florenz und über deren Bekenntnißschriften. Wenn die von einer Kirche gebrauchten Liturgien deren Glauben aussprechen und nach den Worten des Papstes Cölestin ad episc. Galliae („legem credendi statuat lex supplicandi") sogar regeln; dann kann über den Glauben der griechischen Kirche an ein Purgatorium nicht dem mindesten Zweifel mehr Raum gegeben werden: denn in allen diesen Liturgien finden sich Gebete für die Verstorbenen, daß ihnen der Herr gönnen möge Ruhe und Nachlaß der Strafen an einem Orte des Lichtes, wo aller Schmerz und alles Wehe entfernt ist und sein strahlend Antlitz geschaut wird. Man sehe Goar Rituale Graecorum in der Liturgie des h. Johannes Chrysostomus S. 58. 62. 63., in der Liturgie des h. Basilius u. s. w. Auch enthält dieses Rituale ein eigenes Officium exequiarum, worin sehr viele Gebete vorkommen, daß Gott die Seele des Verstorbenen an den Ort der Ruhe, des Lichtes, der Seligkeit versetzen möge, wenn auch nicht sogleich, doch wenigstens noch

vor der Auferstehung am Tage des Gerichtes; und zur Unterstützung dieser Bitten wird die Fürbitte der allerseligsten Jungfrau Maria und aller Heiligen erfleht. Der Verstorbene wird meist in fide defunctus genannt; und obgleich oft allgemein von Sündenvergebung die Rede ist, so sind doch auch bestimmte läßliche Sünden ausdrücklich angeführt, z. B. unnütze Worte, zerstreute Gedanken, Jugend- und Unwissenheitssünden u. s. w. Dieser Glaube der Griechen, daß man in geringern Sünden verstorbenen Gläubigen durch Gebete und Meßopfer helfen könne, damit sie aus dem Orte der Finsterniß und der Thränen in den des Lichtes Gottes und der Freude versetzt werden, findet sich noch in unzählig vielen andern Gebeten dieses Rituals ausgesprochen. Wer könnte hiernach noch an dem Glauben der Griechen an ein Purgatorium zweifeln! Zum Ueberfluß werden hierauf noch die flachen Einwendungen Bingham's, Beausobre's und Anderer beleuchtet und abgewiesen. — Auch aus den nach dem Concilium Florentinum im Orient gehaltenen Concilien (namentlich in denen, welche gegen den Patriarchen Cyrillus Lukaris zu Constantinopel und Jerusalem gehalten worden) so wie aus den verschiedenen Bekenntnißschriften, der Griechen, erhellt unzweideutig deren Glauben an ein Purgatorium, d. h. an einen dritten Zustand außer ewiger Seligkeit und ewiger Verwerfung, an eine in diesem Zustande mögliche Nachlassung rückständiger zeitlicher Strafen der Sünde durch Gebete, Opfer und andere gute Werke der Kirche; wie sehr sie sich übrigens auch gegen den Namen Fegfeuer sträuben und durch sonstige Eigenthümlichkeiten, die aber keine dogmatische Geltung bei ihnen haben, von den Lateinern unterschieden. Diese Eigenthümlichkeiten sind (§. X.):

1. Die zu erduldende zeitliche Strafe geschieht durchaus nicht durch Feuer, oder eine andere Materie. [So die Griechen auf die Anfragen des Kardinals Claudius Guisanus S. 87 — 89.; Metrophanes Kritopulus, nachher Patriarch zu Alexandrien S. 96.; und schon

früher die Griechen auf dem Concil zu Florenz S. 58. u. 60.).

2. Es gibt nur zwei Orte — Himmel und Hölle; in letztere kommen Alle, welche Strafe zu erleiden haben, wenn auch nur zeitliche. (So besonders die orthodoxa confessio ecclesiae orientalis, das symbolische Buch oder der größere Katechismus der Russen, verfaßt gegen die Irrlehren des Cyrillus Lukaris, von dem Metropoliten Petrus Mogilas von Kiew S. 99. 100. u. 101., und die Schrift des Gregorius S. 104.).

3. In der Hölle gibt es Seelen, die nur auf eine Zeit lang hineinkommen, aber ihrer Erlösung gewiß sind; jedoch auch solche, die ihrer Verdammung gewiß sind. Es ist also die Hölle, ihrem Orte und ihrer Strafe nach ewig, aber nur für jene, welche dazu bestimmt sind, ewig darin zu bleiben; für die andern nicht. (So wieder die beiden ersten eben genannten Schriften a. a. O.).

4. Aber auch für diese gibt es keine Erlösung als nur durch die Gebete und Opfer der Kirche: eine Reinigung durch Strafen gibt es nicht, sondern nur eine Befreiung aus den Strafen durch die Gebete und Opfer der Kirche. (So abermal jene beiden Schriften).

In Betreff des ersten Punktes unterscheiden sich die griechische und die lateinische Kirche nur dadurch von einander, daß jene eine Strafe durch Feuer ausdrücklich vom Purgatorium ausschließt; diese dagegen sich über die im Purgatorium statt findende Strafe in positiver Hinsicht gar nicht ausspricht. Auf den Concilien zu Lyon und Florenz abstrahirte man in der Glaubensbestimmung beiderseitig von einem Feuer des Purgatoriums; und auch das Concil von Trient hat davon abstrahirt, bloß definirend, daß es ein Purgatorium gebe und daß den darin befindlichen Seelen die Gebete, Opfer und guten Werke der Gläubigen nützen. Darum ist denn in der lateinischen Kirche der Spekulation über das Mittel, wodurch die Reinigung

und Genugthuung dieser Seelen geschehe, alle Freiheit gestattet. Diejenigen katholische Theologen dürften wohl der Wahrheit am nächsten kommen, welche Beides (Reinigung und Genugthuung) hauptsächlich bewerkstelligt werden lassen einestheils durch den Schmerz, den sie über die ihnen noch anklebenden Unvollkommenheiten empfinden, und um so mehr empfinden, als sie, nicht mehr durch die Sinnlichkeit verblendet, diese ihre Unvollkommenheiten auf das Vollkommenste erkennen, anderntheils durch die betrübende, ja quälende Ueberzeugung, daß sie eben durch diese Unvollkommenheiten von der Anschauung Gottes, wornach sie jetzt einzig verlangen, abgehalten werden. Unser Verf. führt S. 150—152. die Ansichten der h. Katharina von Genua von dem Purgatorium an. Aehnliche, fast dieselben Ansichten, hatte der h. Franz von Sales. „Die Meisten", sagt derselbe *), „welche das Fegfeuer so sehr fürchten, lassen sich mehr von der Eigenliebe als von der Liebe Gottes leiten; und das kommt daher, daß die Prediger, wenn sie vom Fegfeuer reden, gewöhnlich nur von den Peinen desselben und nicht von der Glückseligkeit und Ruhe sprechen, welche die Seelen im Fegfeuer genießen. Wahr ist es, daß die Peinen des Fegfeuers größer sind als alle Peinen der Erde; aber eben so wahr ist es auch, daß die Seelen in demselben sich solcher inneren Tröstungen zu erfreuen haben, daß die größte Glückseligkeit auf Erden damit nicht kann in Vergleich gebracht werden. Sie sind in beständiger Vereinigung mit Gott und so vollkommen ergeben in seinen Willen, daß sie nichts Anderes wollen können, als was Gott will, und daß sie sich, wenn ihnen der Himmel offen stände, weit lieber in die Hölle stürzen, als mit den Flecken, die sie noch an sich haben, vor Gott erscheinen würden. Sie leiden gern, was sie leiden müssen, weil es Gott so gefällt, und leiden es gern, so lange es ihm gefällt. Sie sind

*) Man sehe Rensing, Spiegel der christlichen Vollkommenheit, Münster 1836. S. 210—211.

gesichert gegen alle Sünde, fühlen nicht die geringste Neigung von Ungeduld, und können nicht die geringste Unvollkommenheit mehr begehen. Sie lieben Gott mehr als sich selbst, und zwar mit reiner, uneigennütziger, vollkommner Liebe. Sie werden getröstet von den Engeln, sind ihres Heils gewiß: gewiß, daß ihre Hoffnung werde erfüllt werden, und die Bitterkeit ihres Leidens wird versüßt durch den Frieden, der nicht mehr gestört wird. Ist ihr Leiden ihnen eine Art von Hölle, so ist die Freude, die sie genießen, weil die Liebe, die stärker ist als der Tod und mächtiger als die Hölle, in ihnen herrscht, ein Paradies. Ein seliger Zustand, mehr wünschenswerth als schrecklich! Indeß bleibt er schrecklich, weil er noch von der Anschauung Gottes und den Freuden des Himmels zurückhält."

Wichtiger scheinen der zweite und dritte Differenzpunkt zu sein. Denn wörtlich genommen besagen dieselben, es gebe kein Purgatorium, sondern nur eine Hölle, woraus einige Seelen befreit werden, andere nicht. Allein diese Schwierigkeit verschwindet größtentheils, wie der Vf. S. 107 ff. richtig bemerkt, wenn man auf die Unbestimmtheit im Gebrauche des Wortes ᾅδης Rücksicht nimmt. „Aus dem Hades Befreiung — aus dem Hades keine Befreiung; diese beiden Sätze stehen sich in den Schriften der Griechen schroff entgegen, ohne sich jedoch zu destruiren. So sagt Matthäus Kariophilus Bischof von Ikonium, in seiner Widerlegungsschrift der *Χριστιανικη κατηχησις ἐγραφθη ὑπο Ζαχαριου Γεργανου.* (*Ἐν Ουιττενβεργη* 1622. Blasphem. 47.) ausdrücklich, daß man nicht an den Hades der Gehenna zu denken habe, wenn die Väter sagen, daß durch Opfer und Gebete eine Befreiung daraus bewirkt werde, sondern nur an einen Theil des Hades, wo Finsterniß und Trauer herrscht, aus welchem die Seelen reuig Gesinnter zur ewigen Freude gelangen. Hier ist also auseinander gehalten jener Hades, wo Gebete nichts helfen, und jener, wo sie helfen. Da aber ᾅδης nach lateinisch- und griechisch-kirchlichem Begriffe nur geradehin den Ort der Unseligkeit

nach dem Tode bedeutet, so ist es allerdings wahr: Aus dem Hades keine Befreiung und doch Befreiung." Eine ähnliche Unterscheidung macht Georgius Koresius S. 108. „Noch ist zu beachten," — fügt Loch bei — „daß die Griechen, wenn sie von den ewigen Strafen des Hades reden, immer des ewigen Feuers, das nie erlischt, des Wurmes, der nimmer stirbt, des Heulens und Zähneknirschens daselbst erwähnen; jenen Hades aber, aus welchem sie um Erlösung bitten, immer nur einen dunkeln, traurigen Ort nennen, also schon in Bezug auf die Art der Strafe verschiedene Orte, oder doch wenigstens von einander geschiedene Abtheilungen desselben Ortes auseinander halten." Also dürfte auch wohl der zweite und dritte Differenzpunkt nicht viel zu bedeuten haben. Im Vorbeigehen kann ich nicht unbemerkt lassen, daß manche (katholische) Theologen das Fegfeuer so gezeichnet haben, daß es sich von der Hölle durch nichts als durch seine Dauer unterschied. Allein so weit die Liebe vom Hasse, so weit entfert ist das Fegfeuer von der Hölle; und beide in Absicht auf ihre Wesenheit gleichstellen und nur in Absicht auf ihre Dauer von einander unterscheiden, heißt alle Begriffe durcheinander wirren und den Feinden Waffen in die Hände geben, wogegen eine Wehr wohl vergeblich sein dürfte.

Am bedeutendsten und wirklich nicht bloß scheinbar ist die vierte Differenz. Es soll keine Reinigung durch Strafen im Hades, sondern nur eine Befreiung aus den Strafen durch die Gebete und Opfer der Kirche statt haben. Beides steht im Gegensatze mit der Lehre der lateinischen Kirche; Beides ist aber auch nach allen Seiten hin unbegründet. Wie, es soll (um hier nur die Natur der Sache ins Auge zu fassen) keine Reinigung der Seelen im Hades durch Strafen statt finden? Der Schmerz über die ihnen noch anklebenden Unvollkommenheiten, so wie über das noch nicht erreichte Ziel, soll nicht reinigend für sie sein, falls sie der Reinigung noch

bedürfen, was aber nicht geleugnet werden kann, es sei dann, daß man mit der Konkordienformel sich die Ablösung des Sündhaften vom Menschen im Tode in Folge der Ablösung des Leibes von der Seele als ganz mechanisch denke *)? Und wie, es soll gar nur eine Befreiung aus den Strafen des Hades durch die Gebete und Opfer der Kirche statt haben? Sind die betreffenden Seelen des Hades gänzlich von Gott abgekehrt und daher verworfen; wie ist dann ein Befreiung derselben aus dem Hades durch die Gebete und Opfer der Kirche auch nur möglich? Sind dieselben aber nicht gänzlich von Gott abgekehrt, sondern nur noch mit einigen Unvollkommenheiten behaftet, wie kann sie dann Gott ewig im Hades lassen, wofern ihnen nicht die Kirche mit Gebet und Opfer zu Hülfe kommt? Ueberhaupt läßt sich diese Differenz der Griechen in der Lehre vom Purgatorium nur aus ihrem Antagonismus gegen die Lateiner erklären. Weil sie einen Mittelstand zwischen Himmel und Hölle nicht leugnen konnten — die von ihnen anerkannten Väter und Concilien sprechen zu unumwunden und zu laut dafür —, so suchten sie, um ihre Spaltung von der lateinischen Kirche auch in diesem Punkte zu rechtfertigen, in allerhand Nebenideen sich von dieser Kirche zu unterscheiden, und verfielen, in diesem ihrem Bestreben, auf die unsinnigsten Karrikaturen der dießfälligen gemeinschaftlichen Lehre. Und ich glaube

*) Von einer Genugthuung im Purgatorium sprechen die Griechen nicht; es läßt sich aber nicht leugnen, daß die Seelen des Purgatoriums durch ihre Leiden auch für ihre Sünden genugthun, verstehe: die in diesem Leben versäumte Genugthuung für ihre Sünden zu leisten. Wenn man hiergegen einwendet, die Seelen des Purgatoriums könnten mit der Erleidung ihrer Strafen darum keine Genugthuung leisten, weil sie diese Strafen gezwungen und wider Willen erleiden; so vergißt man, daß hier auf Erden gewiß auch der eine wahre Genugthuung leistet, welcher seine Strafe gezwungen und wider Willen (was übrigens von den Seelen des Purgatoriums nicht wahr ist) leidet. Doch kann man die Genugthuung der Seelen im Purgatorium, weil sie nicht mehr verdienen können, vielleicht richtiger mit vielen Theologen Satispassio nennen.

daher, daß, wenn die Griechen einmal zur Besinnung kommen, diese Lehre wenigstens die Griechen nicht länger mehr von ihrer Vereinigung mit der lateinischen Kirche abhalten werde. „Wie es aber in Bezug auf das Dogma vom Purgatorium ist" — sagt unser Vf. S. 152., und das ganz mit Wahrheit — „so auch mit den andern streitigen Punkten; und es ist kein Zweifel, daß, wenn einmal ernstlicher, redlicher Wille sich mit gläubigem Sinne vereinigt haben wird, und die Zeitverhältnisse eine nähere Berührung herbeiführen werden, auch eine wahre, bleibende Vereinigung zu Stande komme: was der veranstalten wolle, welcher der Menschen Herzen wie Wasserbäche leitet."

In einem Anhange, von S. 153 bis zu Ende, finden sich Nachrichten über das Dogma vom Purgatorium bei einigen andern zur griechischen Kirche gehörenden Völkern.

Wir scheiden hiemit von Herrn Dr. Loch mit dem Wunsche, ihm bald wieder zu begegnen und von einer andern derartigen Schrift desselben Bericht abstatten zu können.

R.

Die Kosmogonie des Moses im Vergleiche mit den geologischen Thatsachen, von Marcel de Serres, Rath und Professor der Mineralogie und Geologie an der faculté des sciences zu Montpellier. Aus dem Französischen übersetzt von Franz Xaver Steck, kathol. Stadtpfarrer zu Reutlingen. Tübingen 1841. XIV. u. 308 S. 8°.

Von den verschiedenen Bestandtheilen des Pentateuchs und insbesondere der Genesis hat die Schöpfungsgeschichte verhältnißmäßig wohl am meisten die Bibelforscher beschäftigt. Zu verschiedenen Zwecken und von verschiedenen Gesichtspunkten aus, wurden die Untersuchungen über diesen Gegenstand geführt. Der fromme Glaube in der alten Zeit des Christenthums suchte die göttliche Allmacht, Weisheit und

Güte gegen das Menschengeschlecht an dem Sechstagewerk zu zeigen, ohne die Wahrheit der heil. Erzählung einer besondern Kritik zu unterwerfen. Spätere sahen mit Wohlgefallen auf dieselbe, weil sie mit den Traditionen anderer alten Völker so trefflich harmonirte und außerdem die Spekulationen der Weisen über den Weltursprung weit an Richtigkeit und Schärfe übertraf. Aber nach dem Erscheinen des Systems von Kopernikus und der Kepler'schen Gesetze ward man bedenklich bei der Ausdeutung des Hexameron, bis es endlich der Entschlossenheit der negativen Kritik gelang, das ganze Objekt aus dem Gebiete der Geschichte in die Reihe unzuverlässiger Sagen zu verweisen. Zufrieden mit dieser wichtigen Entdeckung erklärte man nun die Akten für geschlossen, und jede zu einem andern Resultate führende Beschäftigung mit diesem Gegenstande für einen Rückschritt und ein nutzloses Unternehmen.

Nichtsdestoweniger wurde aber von gewichtvollen Geologen der neuern Zeit wiederholt auf die merkwürdige Uebereinstimmung hingewiesen, welche zwischen den neu aufgefundenen geologischen Thatsachen und der alten Mosaischen Erzählung statt finde. Der ausgezeichnete Cuvier in seinem berühmten Werke „sur les révolutions du globe" sprach es zuerst aus, daß die Richtigkeit der Mosaischen Kosmogonie sich täglich wunderbar bestätige. Das Erforschen der Lagerungsverhältnisse der Erdrinde und namentlich das Studium der organischen Wesen im fossilen Zustande, hatte ihn zu diesem Geständnisse genöthigt. Andere, wie Laplace, Buckland, Champollion, Biot, setzten theils die Untersuchungen Cuvier's fort, theils erweiterten sie den Kreis derselben mit Hilfe anderer Zweige der Physik. Ihnen reiht sich de Serres in dem vorliegenden Werke an, worin er als Geologe von Fach die Uebereinstimmung der Mosaischen Kosmogonie mit den neuesten geologischen Entdeckungen zeigt, und zum andern als Sammler, ähnlich wie Dr. Nicol. Wiseman, uns einzelne astronomische und chronologische Resultate zu gleichem Zwecke mittheilt.

Da wir nicht gewohnt sind, den Machtsprüchen der neuern Kritik unbedingt zu glauben; sondern die Untersuchungen über die heil. Erzählung der Schöpfungsgeschichte, namentlich wenn sie frei von Vorurtheilen an der Hand der Erfahrung geführt werden, für wichtig und interessant halten; so erscheint uns das Werk von de Serres als ein sehr beachtenswürdiges, und wir halten es wohl der Mühe werth, unsern Lesern über Inhalt und Gehalt dieser Schrift einige Mittheilungen zu machen.

In der Mosaischen Erzählung unterscheidet der Vf. drei Perioden der Schöpfung, wovon der ersten das eigentliche Schaffen des Universums, der Materie, angehört. In der zweiten bildete Gott die Erde aus dem geschaffenen Stoffe und richtete die verschiedenen Himmelskörper her, um auf der Erde Licht und Wärme zu verbreiten; darum erhält sie auch den Namen: die Periode des Himmels und der Erde. Die dritte oder historische Periode beginnt nach dem Diluvium, und beschäftigt sich mit den geologischen und anthropologischen Thatsachen aus dieser Zeit.

Betreffend die erste Periode, so erscheint dieselbe in der heil. Schrift hinreichend gerechtfertigt. Moses unterscheidet das erste Entstehen im Anfange (V. 1.) ausdrücklich von der spätern Weltbildung, indem er (V. 2.) den chaotischen Zustand der Materie nach ihrem Geschaffensein beschreibt, und sodann zur zweiten Schöpfung übergeht. Unser Verf. bemerkt hierbei ganz richtig, daß die Dauer dieser Periode unbestimmbar sei. Er hätte, im Interesse seiner geologischen Thatsachen, hinzufügen können, daß der Text der heil. Erzählung Modifikationen der geschaffenen Materie bis zum Anfange der zweiten Periode keineswegs ausschließt, obgleich uns solche durch die Offenbarung nicht mitgetheilt werden.

Weil nun von dieser ersten Periode sehr wenig zu sagen war, so machte sich der Vf. ein neues Geschäft, zu erklären, was man Gen. 1, 1. unter den Worten השמים und הארץ Himmel und Erde zu denken habe. Hier aber bewegt

er sich sichtbar auf einem fremden Gebiete. Himmel und Erde, meint er, können in diesem Verse nicht das bedeuten, was wir darunter verstehen; denn erst in der zweiten Epoche gebe Gott dem Firmamente den Namen Himmel,, und dem Trockenen היבשה noch später den Namen Erde. Demnach müsse man unter Himmel die Himmelsmaterie, woraus die verschiedenen Himmelskörper gebildet worden, verstehen, und ebenso bedeute Erde die Materie, woraus die Erde gemacht worden sei. — Diese Ansicht, obgleich der Sache nach nicht ganz unrichtig, läßt jedoch das Verhältniß des ersten V. zu den folgenden unberücksichtigt und schiebt den Wörtern שמים und ארץ eine fremde Bedeutung unter. — Noch mehr zu den curiosis gehören die etymologischen Versuche, wornach in שמים das Wort מים enthalten sein (so, daß es eigentlich bedeute שם מים ibi aquae), und ים von יום herkommen soll.

Sodann wird die zweite Periode, oder das eigentliche Sechstagewerk mit den neuern geologischen Thatsachen verglichen. Auf die Bemerkung, daß unter Tagen ימים hier große Zeiträume zu verstehen seien, wird der Vf. durch die Beobachtung geleitet, daß zwischen der Erschaffung der ersten und organischen Wesen, die auf der Erdoberfläche erschienen sind, und der des Menschen mehrere Revolutionen statt gefunden und die ursprünglich erschaffenen Arten, auf die unsere wirkliche Racen gefolgt sind, vernichtet haben. Um den anscheinenden Widerspruch zwischen der biblischen Relation und dieser Annahme zu heben, wird nunmehr die Bedeutung des Wortes יום Tag, genauer untersucht, und wir können dem Verf. nur beistimmen, wenn er behauptet, diesem Worte komme kein fester und unveränderlicher Sinn zu, sondern im Allgemeinen bezeichne es eher einen unbestimmten Zeitraum als eine bestimmte und begränzte Zeit wie unsere Tage von 24. Stunden. Mit seinen desfallsigen Sprach-Beweisen ist derselbe aber auch hier wieder verunglückt. Mit größerem Glücke hat er sich auf Gewährsmänner berufen und die entgegenstehenden scheinbaren Widersprüche, z. B. die Heiligung des siebenten Wochentages, beseitigt.

Der Vf. nimmt ein eigentliches Siebentagewerk an. Dem siebenten Tage weist er die Beendigung der geologischen Zeiten zu, wornach die Erde ihre jetzige Form und Gestalt annahm, wo die letzte der Ueberschwemmungen stattfand, und die mächtigen diluvianischen Lehmablagerungen sich vertheilten.

Diese Annahme, wornach die Sündfluth noch in den Kreis der Schöpfungstage gezogen wird, widerspricht der Aussage der Bibel, welche dieses Faktum von der Schöpfungsgeschichte völlig trennt, ja dasselbe als Zerstörung des Bestehenden der Weltbildung entgegensetzt. Der Geologe mag in diesem Ereignisse eine neue Bildung erkennen; die Bibel aber betrachtet es nicht von diesem Standpunkte aus, und läßt nicht zu, es mit dem siebenten Tage zu confundiren. Auch wäre in Wahrheit der Tag, worin sich solche gewaltige Veränderungen begaben, die die Gestalt der Erde bedeutend veränderten und die ganze organische Schöpfung größtentheils vernichteten, kein Ruhetag zu nennen gewesen. Der Vf. scheint auch später S. 188. völlig vergessen zu haben, was er S. 132. behauptete; denn nun lesen wir: „diese siebente Epoche ist die letzte der geologischen Zeiten, das heißt, sie geht der großen Ueberschwemmung, welche die Oberfläche der Erde verheert hat, unmittelbar voran."

Als besonders lästig und störend fallen die vielen Wiederholungen auf, worin der Vf. jedesmal seine dreitheilige Eintheilung auseinandersetzt, und sie immer wieder anders bestimmt — ein Zeichen, daß er mit seinem Plane nicht recht einig war. Dies beweist sich auch geradezu in der dritten Periode, von deren Inhalte uns keine genaue Darstellung gegeben wird. Sahen wir eben, daß sie an S. 132. und 188. verschieden beginnt, so erfahren wir auch nirgends, wo sie sich endigt; und sehen wir auf das darin gelieferte Material, so findet sich darin ebenfalls eine Rekapitulation des Vorhergehenden, eine Uebersetzung des Textes der Genesis von c. 1. v. 1. bis c. 2. v. 4., sodann eine Uebersicht der Hauptperioden vom Erscheinen des Menschen bis auf die gegenwärtigen Zeiten, und endlich aus verschiedenen Zweigen

der Physik entnommene Berechnungen des Alters der Erde, welche uns zwar viele interessante Mittheilungen machen, aber kein gut geordnetes Ganzes bieten.

Müssen wir demnach, namentlich dem letzen Theile des Werkes, eine lichtvolle Darstellung und nach Einheit strebende Verarbeitung absprechen: so zeigt sich das Ganze dennoch als ein für jeden Theologen recht nützliches Buch, um ihn über die neuern Forschungen der Geologen mit Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte zu belehren und ihm die Harmonie dieser mit jenen evident zu zeigen. Es war daher ein recht löbliches Unternehmen des Herrn Stadtpfarrers Steck, dieses Werk durch eine, mit einzelnen Bemerkungen begleitete, fließende Uebersetzung einem größern Kreise von Lesern in Deutschland zugängig gemacht zu haben.

Grundlegung der katholischen Theologie. Von Dr. Georg Kaiser, quiescirendem ordentl. Professor der Theologie an der Universität zu München. Ulm 1842.

Die Bewegungen, welche die Lehren des Herrn Dr. Kaiser in der theologischen Fakultät der Universität München hervorgebracht, die Schicksale, welche ihn deshalb getroffen haben, noch mehr aber die Aufgabe, welche der Verfasser sich gestellt und die Weise, wie er sie zu lösen versucht, — dieses sind die Momente, welche dieser Zeitschrift es zur Pflicht machen, Kenntniß von diesem Buche zu nehmen, und ihren Lesern Kenntniß davon zu geben.

Man erwarte indeß an dieser Stelle keine durchgreifende Beurtheilung dieser Schrift: eine solche ist mit den größten Schwierigkeiten verknüpft; denn Herr Dr. Kaiser hat in seinem Buche nicht etwa die eine oder die andre neue Ansicht aufgestellt und geltend zu machen gesucht, sondern Alles ist in diesem Buche neu. Alles, was der Menschengeist in

Beziehung auf die behandelten Prinzipien seit Jahrhunderten hervorgebracht, als probehaltig betrachtet hat. Alles, was die theologische Wissenschaft in Bezug auf ihre Fundamentalfragen festgesetzt, Alles dieses hat Herr Kaiser genommen und ohne Weiteres über Bord geworfen. Die Prinzipien, von denen Herr Kaiser ausgehet, sind bis dahin unerhört und treten in Form und Inhalt allen bisherigen Anschauungs- und Denkweisen entgegen. Der Rezensent tritt daher bei Herrn Kaiser in einen völlig leeren Raum ein, nirgendwo ein fester Punkt, auf welchem seine Kritik Fuß fassen, nirgendwo ein Anhalt, an den er sie anlehnen könnte. Der Verfasser ist sich dessen selbst bewußt, er weiß, daß er allen hergebrachten Prinzipien der katholisch-theologischen Wissenschaft den Krieg erklärt. „Wer sieht nicht sogleich, daß ich durch diese prinzipiellen Behauptungen allen Philosophen und Theologen, welche ihre wissenschaftliche Anschauungsweise durch irgend eine Druckschrift veröffentlicht haben, schnurstraks entgegen getreten bin!" (Vorrede S. VI.) Ja, Herr Kaiser hätte mit vollem Rechte hinzufügen können: nicht blos den Philosophen und Theologen, sondern selbst dem gesunden Menschenverstande, sei er in vielen Dingen schnurstraks entgegen getreten.

Wir haben also — selbst nach der fraktesten Erklärung des Vf., welche auch dem gutmüthigsten Leser keine Illusion zuläßt, ein prinzipiell ganz neues philosophisches und (philosophisch-) theologisches Erkenntniß-System zu erwarten. In dem philosophischen Theile ist dann der Kern dieses Neuen in der Vorrede dahin zusammengefaßt: „Ich behaupte, daß alle Vorstellungen, aus welchen unsere Gedanken und Reden von Gott zusammengesetzt sind, sich zunächst auf sichtbare Gegenstände beziehen, mit andern Worten, daß wir Gott nur in Gleichnissen und Analogien erkennen, daß demnach die Ideen des Wahren, Guten und Schönen uns weder anerschaffen, noch das Resultat unseres eigenen Nachdenkens, sondern das Geschenk einer göttlich-menschlichen Ueber-

lieferung, die Folge einer intellektuellen Zeugung aus Gott sind, daß sohin auch die Vernunft, der Verstand . . . kein Essentiale des Menschen sind; daß der Glaube an Gott... nicht durch irgend eine Art von Beweis, Prüfung oder Aufklärung, sondern durch die Herrschaft des uns angeschaffenen, durch den Unterricht geweckten und durch die Vorsehung gestärkten Triebes nach Gott über die irdischen Triebe bedingt ist." In Betreff des positiv Theologischen wird das neu-Grundsätzliche so artikulirt: Ich behaupte, daß die heilige Schrift und die niedergeschriebene Tradition keine Glaubensquellen sind, daß es nur eine äußere Quelle des Glaubens an die Wahrheiten des sogenannten Gesetzes des Glaubens gibt, das lebendige Wort der gesetzgebenden Kirche, daß diese in ihrem Wesen und in ihrer Wurzel ein einziger Mensch, der römische Papst ist, daß die Würde desselben weder von seinem Glauben, noch von seiner Frömmigkeit abhängt, und daß jeder, welcher das Wort Papst hört und versteht, durch die Idee Gottes in sich, wenn er ihr Leben nicht durch eigene Schuld zerstört hat, zur Anerkennung seiner Würde genöthigt wird, u. s. w.; daß der bekannte Unterschied zwischen formeller und materieller Ketzerei in der Vernunft" (auch in der Lehre der Kirche?) „nicht begründet ist, . . daß endlich auch der Glaube an die Kirche und an jede von ihr gepredigte Wahrheit, nicht durch irgend eine Art von Beweis, Prüfung oder Aufklärung, sondern einzig und allein durch das Leben der Idee Gottes im Menschen . . bedingt ist."

In dem philosophischen Theile der Schrift haben wir, gemäß jenem Vorworte, also eine ganz neue Philosophie zu erwarten; sie charakterisirt sich von vorn herein auch so eigenthümlich, daß kein hergebrachter System-Name es irgend adäquat bezeichnen kann. Man könnte es unter die sensualistischen Systeme subsumiren, und Sensualismus heißen, in so fern es auf der Grundlage ruhen soll, daß alle Vorstellungen des Menschen und einschließlich alle Vorstellungen, Gedanken, Lehren und Reden von Gott zunächst

nur sinnliche Vorstellungen seien; allein es bedarf einer näheren Bestimmung deshalb, weil von allen sinnlichen Vorstellungen nur diejenigen beachtet werden, welche auf die sichtbaren Gegenstände gehen, also die Gesichts- oder die Okular-Vorstellungen; — darum muß dies System genannt werden„ Okular-Sensualismus." Dieser Okular-Sensualismus sucht nun seine Begründung oder Deduction also: „Alle Rede (Lehre) von etwas und so auch von Gott ist nur Ausdruck der Vorstellungen; diese Vorstellungen gehen nur auf sichtbare Gegenstände, und die Rede muß dann um so gewisser aus diesen bestehen, als sie sonst Vorstellungen des Sichtbaren und des Unsichtbaren enthalten und sich also widersprechen müßte, weil das Unsichtbare oder das Nichtsichtbare dem Sichtbaren widerspricht. Es beziehen sich also die Vorstellungen, aus welchen die Gedanken und Reden von Gott zusammengesetzt sind, auf sichtbare Objekte." —

Man sieht hierin einschließlich eine gänzlich neue Psychologie. Bisher glaubte man, alle Rede bestehe aus Worten und Lauten für das Ohr und Gehör, und daß z. B. das Wort Donner wohl ein Hörbares, nicht aber etwas Sichtbares bedeute; wie der Verf. diese Seite seiner Grundansicht durchführen wolle und werde, darüber vermögen wir keine Auskunft zu geben, weil darüber im Buche nichts gesagt ist. Auch bleibt es ihm nicht wohl möglich, dem Menschen außer den Vorstellungen des Sichtbaren noch Vorstellungen des Hörbaren, des Tastbaren, des Riechbaren und des Schmeckbaren zu belassen, weil nach seiner, ebenfalls in Aussicht gestellten neuen Logik, das Sichtbare dem Nicht-Sichtbaren (einschließlich also dem bloß Hörbaren u. s. w.) widerspricht, widersprechende Vorstellungen aber (im Menschenverstande) nicht mit einander bestehen können. Gemäß dieser selbigen neuen Logik fällt überhaupt der Begriff des Verschiedenen mit dem des Widersprechenden zusammen. Ebenfalls nehmen nach dieser Logik „unsere Vorstellungen so zu sagen die Natur ihrer Gegenstände an; widersprechen sich diese, so

widersprechen sich jene" (S. 1.). Es ist nicht näher explicirt, was damit gesagt sein soll, und doch ist das gar nicht klar. Denn was sollte z. B. damit gesagt sein, wenn es hieße: Die Vorstellungen von Wärme und Kälte, von Licht und Dunkelheit, nehmen so zu sagen die Natur ihrer Gegenstände an? Vielleicht, daß die Vorstellung von Kälte so ein Frösteln verursacht, wie die Kälte, die Vorstellung von Wärme etwa Schweiß errege, und vollends die von dunkler Finsterniß unheimlichen Schauer? — Wir wünschten sehr, daß der Verf. sich da, wo es der tiefsten Begründung seiner Theorien gilt, einer mehr genauen und direkten Ausdrucksweise und nicht eines „so zu sagen" bedienen möchte; er würde dann bald bemerken, daß die Gegenstände unserer Vorstellungen einander gar nicht widersprechen, weil sie nicht sprechen können, daß auch die Vorstellungen und Gedanken, auch die einander am meisten entgegengesetzten, sich nicht selbst widersprechen können, auch nicht einander widersprechen können, wenn man die Sache genau nimmt, daß vielmehr nur das Subjekt in ihnen und ihrer Aussprache sich selber widerstreite und widerspreche, wenn es Vorstellungen des mit einander Unvereinbaren auf dasselbe Etwas beziehen will und bezieht.

Wie der Verf. in der Lehre, daß alle Rede von Gott aus Vorstellungen des Sichtbaren bestehe, von einer Vermengung der Verschiedenheit mit dem des Wiederstreites und der Unvereinbarkeit ausgegangen ist, so scheint er in dem zweiten seiner Sätze, von einer Verwechselung der Einfachheit der Vorstellung mit der Vorstellung vom Einfachen anzuheben. Er will da zeigen, daß die Vorstellung von Gott keine unmittelbare Vorstellung in uns, sondern daß sie mittelbar in uns erregt sei; doch könne diese Vermittelung nicht bestehen, meint er, in einer Zusammenfassung von Theilvorstellungen, weil Gott einfach sei." Dabei begegnet man noch mehreren neuen Theorien über die Begriffe und Urtheile; z. B. alle Begriffe müssen sich definiren lassen, — was eben bei den einfachen Begriffen, z. B. dem der Länge, der Breite, der Wärme, und so überhaupt bei all den Begriffen nicht der

Fall ist, welche die unmittelbarsten Erscheinungen für einzelne Sinne darstellen oder zu denken geben; — ferner, daß jedes Urtheil eine Zusammensetzung aus drei Vorstellungen sei, aus (der Vorstellung von einem) Subjekt, aus der Kopula und dem Prädikate, und darum auch die Vorstellung vom einfachen Gott nicht durch Urtheilen entstanden sein könne, und überhaupt unsere Vorstellung von Gott als einem Einfachen und nicht-Zusammengesetzten und darum auch Nichtentstandenen, nicht die Vorstellung von Gott an sich, sondern eines Bildes von ihm sein könne. Die naive Manier, wie derselbe zeigt, daß das aus mehreren Theilen Bestehende, oder das Zusammengesetzte, aus diesen Theilen entstanden sei, läßt sich im Auszuge nicht wiedergeben, die muß man bei ihm selber ansehen; — vielleicht ist es gut, dabei zu bedenken, daß z. B. das Licht und die Luft aus mehreren sehr verschiedenen Theilen bestehen, ohne daß sie hieraus entstanden oder gebildet sein möchten, aber auch ohne darum sich zu widersprechen. Endlich soll dann jedes Urtheil über Gott, und schon das nackteste Urtheil: „Gott ist ein Wesen", deshalb nicht auf Gott selbst gehen können, weil dies Urtheil, wie jedes bejahende kategorische Urtheil, eine Unterordnung des Subjektes unter das Prädikat enthalte: „das Wort ist bezeichnet also in dem Urtheile Gott ist ein Wesen, die Unterordnung der Vorstellung, die ich mit dem Worte Gott verbinde, unter die Vorstellung, welche ich mit dem Worte Wesen verbinde. Gott an sich aber, oder Gott in so ferne er unsichtbar ist, dient Niemanden; sondern Alles dient ihm. Also bezieht sich die Vorstellung, die ich mit dem Worte Gott verbinde, nicht auf einen unsichtbaren, sondern auf einen sichtbaren Gegenstand." —

Dieses ist wohl die stärkste Probe der Unvergleichlichkeit und Neuheit der zu München seit mehreren Jahren geltend gemachten Logik, deren es kaum bedurft hätte, um wahr zu finden, was der Verf. selber sagt, daß er in Allem schnurstracks aller bisher docirten Philosophie entgegengetreten sei. Aus der alten Logik ließe sich gegen diese neue Logik nun

wohl Manches erinnern; allein nach Hegel und Marheineke soll jegliches neue System nur durch ein noch neueres aufgehoben und widerlegt werden, weil die Philosophie wesentlich historisch sei; und obwohl wir der entgegengesetzten Ansicht sind, nämlich daß die Philosophie wesentlich rational sei und nicht historisch, so wollen wir doch solche Gegenrede aus der alten Logik nicht weiter erheben, und nur kurz dies bemerken, daß obige Dialektik des Verf. konsequent folge aus dem Sätzchen, daß die Vorstellungen von Dingen so zu sagen die Natur dieser Dinge annehmen, also auch ihre Verhältnisse die Verhältnisse der Dinge so zu sagen ausdrücken; daß aber durch die Vorstellung von Gott als einem Wesen, wohl die Vorstellung von ihm einer (logisch) allgemeinern Vorstellung untergeordnet werde, keineswegs aber dadurch Gott einem Wesen dienstbar erklärt werden sollte; und dann, daß alle diese nova auf dem Satze ruhen: alle menschliche Vorstellungen stellten nur sichtbare Gegenstände dar (was nicht mehr wahr ist, als daß alle mir tastbare und hörbare Gegenstände vorstellen), daß aber der alte philosophische Verstand und seine Sprache Vorstellungen des Sinnlichen und Uebersinnlichen weit auseinander hielten.

Daraus folgt nun dem Verf., daß alle Rede von Gott nur Gleichniß, Analogie, Bild und Räthsel sei; was aber sofort mit dem frappanten Zusatze begleitet wird, daß ein Gleichniß den Gegenstand seiner Vorzüge beraube; — wir waren im Begriffe, den darin liegenden Scharfsinn des Verf. mit etwas so Außerordentlichem und Sublimem zu vergleichen, daß er nach dem gewöhnlichen Dafürhalten darüber sich nicht hätte zu beklagen gehabt; allein in seiner Meinung hätten wir ihn dann seiner Vorzüge beraubt, und das wollten wir lieber unterlassen. Uebrigens beruft sich der Verf. dabei auch auf die Abstammung des Wortes Analogie, welches bedeute eine Rede von Unten nach Oben. — Wir sehen also Gott überall und in allen Beziehungen in Räthseln, worin Gott mit etwas Sichtbarem verglichen wird. Weil dies überall im Menschengeschlechte geschieht und geschah, und

die dazu nöthige Vergleichung aller menschlichen Vorstellung vorangegangen sein muß, so ist sie eben nicht vom Menschen ausgegangen; denn wovon er keine (direkte) Vorstellung hat, das kann er nicht vergleichen; die Vergleichung ist also entweder unmittelbar von Gott ausgegangen, oder mittelbar durch einen Engel;" — von einem Teufel soll sie nämlich nicht haben ausgehen können, auch nicht von irgend einem Wesen, das nicht mindestens engelrein handelte, und dazu von Gott bestellt, Gottes Auftrag treulich vollzöge, alldieweilen „die Vergleichung Gottes mit geschaffenen Dingen eine Erniedrigung desselben bildet, welche kein geschaffenes Wesen vornehmen darf außer im Auftrage Gottes. Folglich hat die menschliche Ueberlieferung der Gleichnisse Gottes" — verstehe: unserer Vorstellungen von Gott — „ihre Quelle in der göttlichen Ueberlieferung, und sonach wurden und werden sie uns von Gott selbst durch Menschen überliefert," q. e. d.

„Und diese Ueberlieferung ist nun eine Zeugung Gottes;" denn erstlich ist die totale Gottvorstellung etwas so ganz Lebendiges, weil Wirksames; alles Lebendige aber wird erzeugt und gezeugt, und bei diesem Zeugungsakte, worin Gott den Vater darstellt, ist die Menschenseele die empfangende Mutter, deren Funktion sich jedoch auf ein aufmerksames Zuhören reduzirt, fides ex auditu; und dieser entspricht als die Wurzel ein Glaubenstrieb im Menschen, so wie der Zeugung auf Seiten Gottes ein Trieb zur Vereinigung mit dem Menschen entspricht; und jener Trieb im Menschen und dieser Gottestrieb wird dann hinterher wieder ein Trieb des Menschen, zum Geschlechte Gottes erhoben zu werden, also Gottsohn oder Gotttochter zu werden. „Denn der mit der Kenntniß Gottes begabte Mensch ist der aus dieser Zeugung hervorgegangene Sohn Gottes" — rücksichtlich die Tochter Gottes — „im weitern Sinne... Auch ist das totale Gottbewußtsein ein edleres Leben, als das physische, und darum ist es die Folge einer größern Kraftanstrengung und nähert sich der Einheit Gottes (mit Gott) auch bei weitem mehr." — „Die Idee Gottes als des Wahren, Guten und Schönen ist

also nicht anerschaffen, noch durch Nachdenken gebildet", — auch nicht etwa bloß angeregt —, „sie ist ja grade gezeugt"; darum ist es auch mit allen Beweisen für das Dasein Gottes gar nichts, wie nun S. 10—15. bewiesen wird. Nicht durch anerschaffene Vernunft und sittliche Würde hat der Mensch die Basis seiner Vorstellung von Gott, sondern durch die ihm von Gott in die Seele gezeugte Gottvorstellung hat der Mensch umgekehrt seine Vernunft, seinen Verstand, seinen freien Willen — seine gesammte Würde, und jemehr nun der Mensch sich in seiner so erhaltenen Würde demüthigt, desto größer wird er. — Auch dies erinnert an die Tübinger neue Theorie, worin die menschliche Substanz gar keine Würde enthält, wie H. Berlage das wiederholt docirt; der Mensch ist darnach schon in seiner Objektivität würdelos, wovon freilich die katholische Kirche bis auf den heutigen Tag nichts wußte; diese betet bekanntlich alle Tage tausendfältig während des offertorium: Deus, qui humanae *substantiae dignitatem* mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti, da nobis etc. Aber man vergesse auch nicht, daß man es hier mit Theorien zu thun habe, die so wenig erhört und so unerhört sein sollen, daß sie schnurstracks allem widersprechen, was je Philosophisches und Theologisches gelehrt ist. Das wird man nicht minder in Betreff jener Generations-Theorie zugeben müssen, weil bekanntlich die Theologen bis dato nur eine substanziale Zeugung durch Gott kannten, nicht aber Ideenzeugungen weder in ihm selbst noch in den Menschen. — Wir vermuthen, mit diesem neuen Generations-Systeme werde die katholisch-theologische Welt sich eben so wenig befreunden, als mit der frühern substanzialen Generationstheorie in der Lehre über den Ursprung der Menschenseele; wie es hier bei einer gesunden Kreations-Theorie verblieben, so wird es auch dort bei der Lehre verbleiben, daß Gott dem Menschen den Geist, freien Willen, Verstand und Vernunft gleich von Anfang anerschaffen habe, und in diesen die Bedingungen, Gott zu erkennen.

Auf jene Grundlage folgt nun die Abfertigung von den

Einreden der Gegner, die hier wenig Interesse haben dürfte. Dann aber reihet sich an jenes philosophische Argument und an diese Anfertigung einer unerheblichen Einrede sehr zufällig die ganze Lehre von der Offenbarung, von der Kirche und dem Papste, und dies Ganze läuft so in uno continuo fort ohne alle Abtheilung bis an das Ende, so, daß man in Versuchung kommt zu glauben, es sei nicht allein in großer Eile, sondern auch in derjenigen Erhitzung niedergeschrieben, welche man bei Enthusiasten, Fanatikern und deren Geistesverwandten so oft bemerkt haben will. — Es wird nämlich von S. 25. an die Einrede abgethan, daß man, ohne eine im Geiste mitgebrachte Idee von Gott vorauszusetzen, allen Anhaltpunktes in Beurtheilung des vorgeblich Göttlichen entbehre, und also den gröbsten Täuschungen bloß gestellt sei; daß man namentlich nicht mehr ausmachen könne: 1) „die s. g. zehn Gebote rühren von Gott her; 2) es gebe eine Erbschuld; darum sei 3) eine Erlösung nöthig, und zwar 4) durch einen Gottmenschen, dessen Kirche dann 5) die katholische Kirche sei und nicht die protestantische." „Das Wort katholisch ist entgegengesetzt, sagt der Verf., dem Worte protestantisch", so, daß er eben nur den Gegensatz des Protestantismus gegen den Katholicismus im Sinne hat, und ähnlich stellt derselbe dann in Gegensatz mit einander die Worte römisch-katholisch, griechisch-katholisch, gallikanisch-katholisch, deutsch-katholisch. Gegen jegliche dieser Entgegensetzungen ließe sich nun wieder aus der alten Theologie und ihren Distinktionen Mancherlei erinnern, zumal in Verbindung genommen mit der hergebrachten Logik und dem herrschenden Sprachgebrauche, wonach z. B. römisch-katholische Kirche nichts Anderes ist, als die katholische Kirche selbst, mit der ausdrücklichen Hinweisung darauf, daß deren Oberhaupt der römische Bischof, d. h. der Papst sei; allein der Verf. lehrt ja nach seiner so nachdrücklichen als ausdrücklichen Erklärung durchaus neue Sachen, und daß er dann mit den Worten neue und eigenthümliche Begriffe verbinde, kann nicht weiter befremden,

aber ihm dann auch nicht länger entgegengehalten werden. Uebrigens möchte auch die gallikanisch-katholische Kirche nicht ganz damit einverstanden sein, daß sie nicht mehr zu der römisch-katholischen gezählt werden solle. — Sofort geht nun der Verf. daran, die römisch-katholische Kirche auf ganz neue Weise dahin zu definiren: sie sei diejenige katholische Kirche, welche lehre, daß die unfehlbare Belehrung einzig und ganz vom Papste ausgehe, — was noch nicht einmal ein Papst so unbedingt und allgemein ausgesprochen, noch viel weniger die römisch-katholische Kirche je gelehrt hat. Der Verf. bezieht sich dabei auf die Constitution Clemens XI. (Vincam Domini Sabaoth), welche Jeden exkommunizirt erkläre, der nicht die 5 jansenistisch genannten Propositionen verwerfe. — Wahrlich ein frappantes Argument!

Diese dem Verf. eigenthümliche Lehre von der unfehlbaren Autorität des Papstes, als dem Charakteristikon des römisch-Katholischen, wird von ihm freilich nachher gegen alle Gegenargumente ernstlich vertheidigt; man kann aber von seiner Duplik keinen Auszug geben, und wen die Sache mehr interessirt, muß das Alles bei ihm selber nachlesen; doch wollen wir andeutungsweise noch erwähnen, daß er aus der Tolerirung oder Duldung der entgegengesetzten Lehren von Seiten der Päpste grade einen Beweis hernimmt, daß diese gegentheilige Lehre nicht die rechte sei, — was auch Bellarmin, Karolus Borromäus mit vielen ältern Theologen darüber sagen, und was auch Möhler und sogar Klee darüber vorgetragen haben möchten.

Vorstehendes mag als Referat über eine sehr bemerkenswerthe neue theologische Schrift genügen. Wir wünschen ihr recht viele Leser, insbesondere solche, denen es obliegt die Wissenschaft zu fördern, ihren Gang zu leiten, sie dem Glauben und der Kirche in freier Anerkennung dienstbar zu machen. Sie werden daraus erkennen, was der katholisch-theologischen Bildung in Deutschland bevorsteht. Herr Kaiser macht sich darum verdient, daß er muthig ausspricht, was

Andre nicht aussprechen können und wollen. Er hat das Gebäude einer Lehre frei auf- und ausgeführt, welches bei vielen Andern mit Fremdartigem zersetzt, seine rechte Gestalt verhüllt. Denn Herr Kaiser ist bei weitem nicht so originell, als er glauben mag, und wir es im Eingange zu diesem Referate zuzugeben schienen. Oder man müßte annehmen, daß Lamennais, Bautain und die Tübinger Schule sehr Vieles von ihrem Eigenthume Herrn Kaiser abgeborgt hätten! Ein nicht unbeträchtlicher Theil dieser Lehren findet sich auch in der Einleitung des Herrn Berlage wieder; und dieser muß konsequent dorthin mit seiner Wissenschaft gelangen, wo wir Hrn. Kaiser jetzt erblicken. „Der letztere behauptet mit dürren Worten (S. III—IV.), daß die Vernunft, der Verstand, der freie Wille, der Geist, keine geschaffenen Kräfte, kein Essentiale, sondern ein Accidenz des Menschen seien."

Uns hat diese Schrift in eine düstere Stimmung versetzt, und sie muß dieselbe Stimmung bei jedem Freunde der katholischen Wissenschaft und Kirche hervorbringen, der die Zeichen der Zeit versteht, der da weiß, wie weit das Unkraut seine Wurzeln ausgeschlagen hat, welches uns in dem angezeigten Buche üppig und keck wuchernd entgegentritt. Videant consules iterumque videant, ne ecclesia detrimentum capiat!

Der geistliche Führer, oder Unterricht über das Gebet, die Betrachtung und Beschauung, über die Heimsuchungen Gottes und die außerordentlichen Gnadenerweisungen, über die Abtödtung und die heroischen Tugendübungen, die mit denselben verbunden sind, von Ludwig de Ponte, übersetzt von M. Jocham, Pfarrer. 1—4. Theil. Sulzbach, v. Seidelsche Buchhandlung. 1841.

Herr Jocham, bekannt als eifriger Verehrer und Uebersetzer der ascetischen Schriften des ehrwürdigen Benediktiner-Abtes Blosius, hat nach Vollendung dieser Arbeit

(die Auswahl umfaßt mit Einschluß der Biographie sieben Bändchen) sein Augenmerk auf einen andern, nicht minder berühmten Asceten des 16. Jahrhunderts gerichtet und diesmal die Lebensgeschichte seines „ehrwürdigen Alten" der Mittheilung aus den Werken desselben vorangeschickt. Auf diese Biographie, welche 1840 in der angezeigten Verlagshandlung erschienen, folgt nun unter obigem Titel eine Uebersetzung des Dux spiritualis von dem eben so geistreichen als frommen Jesuiten Ludwig de Ponte. Der „geistliche Führer" soll, wie er sich in der Eintheilung S. 31. ankündigt, das Ganze, was man mit dem Namen „mystische Theologie" bezeichnet, ausführlich lehren und klar machen. Wie genau er es mit dieser Klarheit nehmen will, darüber folgen die beachtenswerthen Worte: „Man ist gewohnt, bei Behandlung dieses Gegenstandes gar hochklingende, neue Worte zu gebrauchen, die den Sinn in seiner ganzen Tiefe ausdrücken sollen; allein diese Worte machen den Sinn doch nicht recht klar, daß Alle sie verstehen könnten. Darum werde ich mir Mühe geben, die Sache eben so klar auszudrücken, als tief aufzufassen, und will nur solche Worte gebrauchen, die man aus dem gemeinen Umgange kennt und die den Sinn ganz wahr und richtig geben." Im Vorhergehenden (S. 29.) aber bezieht sich Ludwig ausdrücklich auf ein früher von ihm herausgegebenes „Buch der Betrachtungen", worin er bereits Stoff und Inhalt des Gebetes und der Betrachtungen gegeben, auch die praktische Anwendung gelehrt habe. Hier nun will er ergänzen, was dort mangelhaft blieb: Lehre mit Anwendung verbinden, beten und mit Gott umgehen lehren, damit man den Unterricht fasse und zugleich die Uebung vornehme.

Nach dieser kurzen Notiz über das Verhältniß des „geistlichen Führers" zu seinem Vorläufer, wird wohl mancher Leser mit uns auf den Gedanken verfallen, welcher an den Uebersetzer die Frage stellet, warum er nicht seinem Autor gefolgt sei, und mit der Uebertragung jenen, in mancher Beziehung so lehrreichen Betrachtungen den Anfang gemacht habe. Diese Betrachtungen nehmen den Menschen, wie sie

ihn finden, als Sünder, und suchen im Wege des Christenthums seine sittliche Wiederherstellung zu begründen; hingegen der „geistliche Führer" bietet gleich Anfangs die Blume des beschaulichen Lebens, indem er handelt von dem vertraulichen Umgange der Seele mit Gott im Gebete, und von der vertraulichen Herablassung Gottes zur Seele durch seine göttlichen Einsprechungen — oder: er setzt eine Stufe der Vollkommenheit voraus, welche vielleicht wegen ihrer Höhe manchen christlichen Leser abschrecken möchte und worauf der Mensch jedenfalls nur allmählig vorbereitet und erhoben werden kann. Doch, Herr Jocham dachte wohl, seine Leser würden den Sprung entschuldigen, wenigstens diejenigen, welche bereits im Besitze der 1839 angefangenen Uebersetzung jener Betrachtungen wären, die Hr. Professor Dirnberger zu Regensburg bei Manz herausgegeben hat, welcher sich in der Vorrede die Miene gibt, das (spanische) Original gelesen und sich mit den Gedanken des Autors ganz vertraut gemacht zu haben. (Vgl. d. Ztschr. 29. Heft. S. 147.). Allein wir sind noch derselben Ansicht, die wir damals wohlmeinend ausgesprochen haben und hier auch unserm Uebersetzer zur Berücksichtigung wiederholen: „dies Unternehmen forderte, wenn es zeitgemäß geschehen und heilsamen Erfolg haben sollte, nicht nur eine neue Uebersetzung, sondern auch eine neue Bearbeitung des reichhaltigen Stoffes." Demnach scheint uns für das Gedeihen dieser Aussaat des „geistlichen Führers", die Hr. Jocham „zum ersten Male in deutsches Erdreich fallen läßt", die Aufgabe zu beschränkt, wie er sie mit den Worten sich vorgezeichnet hat:" ich hatte hier nur zu übersetzen, und dies habe ich gethan, so gut ich's konnte."

Was nun diese Uebersetzung betrifft, so hat auch Hr. Jocham unterlassen, seine Quelle zu nennen, welche nicht das Original, sondern die von dem Jesuiten Melchior Trevinnius angefertigte lateinische Uebersetzung ist. Wenn aber der Verfasser S. IV. versichert, er habe sich besonders bemüht, in reinem Deutsch zu übersetzen, so verständlich und deutlich, als sich's nur immer geben ließ, und deswegen auch

mehrere Worte, wie z. B. Affekt, Akt (die ihm gleichwohl einigemal doch entschlüpft und grade nicht die unpassendsten und unverständlichsten sind) durch deutsche Ausdrücke faßlich zu machen: so würden wir ihm diesen Purismus gern zu gut halten, wären nur nicht Unrichtigkeiten in die Uebersetzung eingeschlichen, wie Theil I. S. 20., wo es von der dritten Stufe der Betrachtungen des Verstandes heißt: „Auf dieser Stufe thun Viele, die auf der Leiter des Gebetes zu Gott aufsteigen wollen, sehr hart". — Im Lateinischen: impingere solent. — Schließlich machen wir die Leser besonders aufmerksam auf den II. Theil, welcher handelt vom Lesen der hh. Schriften, und eine treffliche Anweisung gibt, wie insbesondere die Evangelien reichlichen Stoff zur Betrachtung darbieten.

Trost für Kleinmüthige; ein Krankenbüchlein aus verschiedenen frommen Schriftstellern in lateischer Sprache gesammelt von den gottseligen Abte Ludovikus Blosius und nun in's Deutsche übersetzt von Magnus Jocham, Pfarrer in Pfronten der Ausburger Diözese. Zweite vermehrte Auflage. Mit Genehmigung des bischöfl. Ordinariates Augsburg. Sulzbach in der v. Seidelschen Buchhandlung 1840. S. 302. u. XXV. Taschenbuchformat.

Der selige Verfasser, Ludovikus Blosius, hat sich selbst in der Vorrede zu der vorgenannten Schrift über den Zweck derselben ausgesprochen. „Dieser Trost", sagt er, „ist gesammelt und zusammengetragen für Menschen, die eines guten Willens sind; die, obgleich sie ehedem auch schwer gesündigt haben und aus menschlicher Schwachheit auch noch täglich öfters anstoßen, doch mit Gottes Gnade sich vollkommen zu bessern den Willen haben, im guten und heiligen Leben vorwärts zu kommen trachten und sich darin Mühe geben, alle ungeordnete Liebe zu den Geschöpfen in sich mit

allem Fleiße ertödten." Solche Menschen werden aber trotz ihrem Ringen nach Tugend und Vollkommenheit sehr oft mit sich selbst unzufrieden, ja kleinmüthig, wenn sie wahrnehmen, daß sie trotz dieses Ringens auf dem Wege der Vollkommenheit so geringe Fortschritte machen, und daß so viele Schwächen, so großer Hang zum Verkehrten in ihnen immer noch übrig und wirksam bleibt. Andere fühlen die Fesseln der Sünde, und haben das Verlangen, sich daraus zu befreien, aber es fehlt ihnen an Muth, diese Fesseln von sich abzuschütteln. Ihr Leben mit allen ihren Schwachheiten und ihren sündhaften Thaten liegt vor ihnen, und im Gefühle ihrer Ohnmacht verzagen sie, den Tugendkampf zu beginnen. Für diese Zaghaften, für diese Kleinmüthigen, für diese Muthlosen und Niedergebeugten ist unsere Schrift bestimmt. Wenn der Herr Uebersetzer dieselbe aber ein Krankenbüchlein nennt, so hat er dazu keinen hinreichenden Grund. Denn, daß solcher Trost oft vorzüglich nothwendig am Krankenbette sei, kann die allgemeine Bestimmung des Buches nicht ändern. Dazu verleitet die Bezeichnung: Krankenbüchlein in dieser Schrift etwas Anderes zu suchen, als man darin findet.

Die vornehmsten Schriften, aus welchen Blosius sein Trostbüchlein gesammelt hat, sind die Werke des h. Augustinus, Ambrosius und Bernardus, dann Rußbroich, Suso und Tauler. Ueber die Lebensverhältnisse der Letztern bringt der Hr. Uebersetzer in der Vorrede Willkommenes bei. Außerdem kommen auch noch mehre Stellen von einem ascetischen Schriftsteller darin vor, den der Verfasser nur allgemein als „einen frommen Lehrer" bezeichnet. Die vorliegende Ausgabe ist mit zwei Zugaben: I. aus dem Anhange zur Psychagogie und II. mit Gebeten aus dem Kleinodienkästlein (Cimeliarchon) des Blosius vermehrt worden.

Was nun den Werth der Schrift selbst betrifft, so kann dieselbe Allen, die sich in den bezeichneten Lagen befinden und außerdem den Geistlichen, welche in dem Falle sind, solche Seelen unter ihrer geistlichen Leitung zu haben, mit Recht

empfohlen werden. Für ihren Werth spricht auch der Umstand, daß in fünf Jahren eine neue Auflage von derselben nöthig geworden.

In einer gelungenern Uebersetzung würde sich diese Schrift noch mehr empfehlen. Die vorgenannte ist nicht übel. Druck und Papier sind gut.

Der geheiligte Gottesdienst eines wahren Christen. Bestehend in den kernhaftesten Andachtsübungen für die Morgen- und Abendzeit, in der heiligen Messe, wie sie der Priester betet, in den auserlesensten Gebeten zur Beichte und zu würdiger Empfangung des h. Abendmahls sammt Psalmen, Tagzeiten, andern Andachten und dem Kern aller Gebete. Neue, mit dem h. Kreuzwege vermehrte Auflage. Mit Erlaubniß der Obern. Innsbruck, in der Wagner'schen Buchhandlung 1840. S. 294. 8.

Der Titel des Gebetbuches, welches wir hiermit zur Anzeige bringen, verspricht viel. Nach diesem Versprechen haben wir nicht bloß ein umfassendes Gebetbuch, sondern auch die kernhaftesten und auserlesensten Gebete in demselben zu erwarten. Diese Verheißungen gehen indessen nicht in Erfüllung. Das vorliegende Buch enthält weder ausgezeichnet kernhafte, noch die auserlesensten Gebete, wenigstens sind sie nicht mit Glück auserlesen worden. Indessen wollen wir nicht in Abrede stellen, daß dieses Buch manches Gute enthalte. Aber die Form, in welcher dasselbe eingekleidet, ist schlecht. Aus der Approbation, welche demselben vorgedruckt, ersehen wir, daß dieses Gebetbuch sehr alt ist. Dieselbe ist im J. 1764 ausgefertigt worden. Die Form, welche es damals erhalten, scheint unverändert geblieben zu sein. Wollte die Verlagshandlung dieses Buch von sicherer Hand umarbeiten lassen, so würde es ein brauchbares werden.

Die christliche Seele im Umgange mit Gott. Ein katholisches Gebetbuch für alle Stände. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Innsbruck, in der Wagner'schen Buchhandlung, 1840. S. 200.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir das vorgenannte kleine Gebetbuch zu der Zahl der bessern und brauchbaren Gebetbücher rechnen. Bei einer neuen Auflage wird der Verfasser gut thun, seine Aufmerksamkeit auf die wenigen geistlichen Lieder und Sequenzen in demselben zu richten. Die hier mitgetheilten Uebersetzungen derselben müßten großentheils bessern weichen, die im Kolorit der Sprache mehr kirchlich wären und geringere Reimnoth verrathen. Das Format dieses Büchleins ist ein sehr bequemes zu nennen.

Tempel der Heiligen zur Ehre Gottes. Vollständiges katholisches Gebet- und Andachtsbuch von A. Hungari. Mit bischöflicher Approbation. Frankfurt am Main, bei Sauerländer, 1842. S. 700.

Ein Rezensent, der nicht gern ein gutes Buch schlecht und ein schlechtes gut nennt, kömmt bei den meisten Anzeigen in nicht geringe Verlegenheit. Die Schriftsteller sind durchweg überzeugt, daß ihre Leistungen nützlich, brauchbar, ausgezeichnet seien, und öffentlich ihnen etwas Unangenehmes zu sagen, ihnen zu sagen, daß man ihnen nicht beistimmen könne, daß ihre Leistungen überflüssig, mittelmäßig, schlecht seien, kostet immer eine Art von Ueberwindung. Indessen fordert die Wahrheit, daß man sie sage, und das Interesse der Leser einer Zeitschrift, daß man sie ihnen nicht vorenthalte. Wir sind diesmal nicht in der Verlegenheit, nach Wendungen suchen zu müssen, um unsere Ansicht so glimpflich wie möglich über das oben genannte Buch auszusprechen. Wir zeigen dasselbe als eine sehr nützliche Erscheinung mit Vergnügen an.

Es ist ein äußerst mißliches Unternehmen, ein Gebetbuch zu schreiben. Denn wer, alles Andere vorausgesetzt, ist im Stande, für die verschiedensten Gemüthsstimmungen und Lagen, in welche der Christ gerathen kann, für die verschiedenen Stände, Alter und Geschlechter, Gebete zu schreiben? Wer in diesen Lagen sich nicht selbst befunden, welcher diese verschiedenen Gemüthsstimmungen nicht selbst empfunden, der kennt sie auch nicht, und mag er eine noch so beugsame Phantasie und feingestimmtes Gemüth haben, es wird keine so klare, so lebendige Darstellung von solchen Gemüthsstimmungen geben können, als derjenige der sie selbst empfunden hat. Mag man Jemanden die Gefahr des Todes noch so lebhaft beschreiben, derjenige, welcher in derselben geschwebt hat, wird sie weit lebendiger empfinden. Auch hier gilt das Sprüchwort: Noth lehrt beten.

Herr Hungari hat keines dieser Gebete verfaßt, er hat sie alle aus den Schriften der Kirchenväter, erleuchteter Männer und Frauen der Vorzeit gesammelt, und da diese Sammlung nicht ohne Fleiß und Umsicht bewerkstelligt worden, so wird man sehr leicht begreifen, daß hier weit mehr geboten ist, als ein Einzelner zu leisten im Stande sein würde. Man könnte dieses Buch, um den Inhalt desselben genauer zu bezeichnen, eine Chrestomathie, eine Blumenlese christlicher Gebete aus allen Jahrhunderten der Kirche nennen.

Was den Werth der Uebersetzungen betrifft, so ist dieser nicht überall gleich; aber in allen Gebeten herrscht eine gute und angemessene Sprache. In letzterer Beziehung wünschten wir nur einzelne Wörter weg, welche der Sprachgebrauch nicht kennt. Die Uebersetzung selbst aber könnte in manchen Stellen sich genauer an das Original anschließen. Wir wissen sehr gut, daß in den Gebeten aus der Vorzeit einzelne Ausdrücke, Wendungen und Bilder vorkommen, welche man nicht wiedergeben kann, wenn man den Eindruck nicht stören will, den das Ganze hervorbringen soll. Aber wo dieses nicht der Fall, muß der Uebersetzer sich so genau als

möglich an das Original anschließen. Ein Anderes ist es, wenn man keine Uebersetzung, sondern nur eine Bearbeitung geben will. Allen gebildeten Katholiken und auch den katholischen Geistlichen kann das angezeigte Gebetbuch mit Recht empfohlen werden.

Die typographische Ausstattung ist ausgezeichnet schön.

Weihe des ehelichen Lebens. Ein Angebinde für Neuvermählte von Anton Leinfelder. Mit Approb. des Hochw. Bischöfl. Ordinar. Augsb. Sulzbach in der v. Seidelschen Buchhandlung. 1842. S. 304.

Der Verfasser hat es in dem angezeigten Büchlein unternommen, Betrachtungen und Gebete, und zwar in gebundener und ungebundener Rede, für Braut- und Eheleute zu schreiben. Diesen Gebeten ist eine Zugabe über Kleinkinderpflege beigegeben. Wir zweifeln nicht, daß der Herr Verfasser bei der Abfassung dieses Büchleins eine recht gute Absicht gehabt habe; ob er aber viel dadurch erreichen werde, muß die Erfahrung lehren. Die Gebete leiden an dem Fehler, woran sehr viele neuere Gebetbücher noch leiden, daß nämlich ihre Verfasser nicht aus dem Herzen, sondern aus dem Verstande beten. Man hält Gott eine dogmatische oder moralistische Repetition dessen, was er gelehrt und versprochen hat, repetirt auch Manches von Dingen, welche sich von selbst verstehen, und dann meint man ein Gebet geliefert zu haben. Solche Gebetsformeln lassen uns vor lauter Denken und Denkensollen nicht zum Beten kommen. Dieser Richtung nicht zu folgen war für den Hrn. Leinfelder doppelt schwierig. Er befand sich auf einem Gebiete, wo seine Empfindung, sein Gemüth, ihm nur geringe Dienste leisten konnten.

Pectus est quod facit disertum. Die äußere Ausstattung ist preiswürdig.

Geschichte der christlichen Kirche. Von J. Annegarn, Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes am Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Erster Theil: von der Gründung der christlichen Kirche bis zur Krönung Karl's des Gr. zum römischen Kaiser. Münster, Druck und Verlag von Friedrich Regensberg. 1842. 8. S. 417.

Die deutschen Katholiken haben in dem laufenden Jahrzehnd von Hortig-Döllinger, von Ritter und von Ruttenstock brauchbare Handbücher der Kirchengeschichte erhalten, die, was ihren wissenschaftlichen Werth betrifft, den protestantischen Leistungen an die Seite gesetzt werden dürfen, ja viele von denselben übertreffen. Indessen würde es unrecht sein, zu glauben, die gedachten Werke hätten jede neue Bearbeitung der Kirchengeschichte überflüssig gemacht. Das hat Herr Alzog und auch Herr Cherrier, den wir wegen der literarischen Beziehung, in welcher Ungarn zu Deutschland steht, hier mit nennen dürfen, wenigstens geglaubt, und Herr Annegarn ist ganz neuerdings dem Urtheile der beiden Vorgenannten beigetreten. Die beiden Ersten haben in dem verflossenen und der Letztere hat in dem laufenden Jahre uns eine neue Bearbeitung der Kirchengeschichte geschenkt. Was nun aber den Werth dieser Bücher betrifft: so geräth man in keine geringe Verlegenheit, wenn man denselben gegen einander abwägen soll. Alle drei sind durch inconmensurabele Eigenthümlichkeiten unterschieden; aber alle drei kommen in einem Grade von Unwissenschaftlichkeit, unhistorischer Behandlung des Stoffes, Unrichtigkeiten und Unbrauchbarkeit überein, daß man, wenn man die Verfasser selbst nicht kännte, vermuthen könnte, sie seien dazu geschrieben, um den Ruhm, den die Katholiken auf dem Felde der Kirchengeschichte in den letzten Jahren in Deutschland errungen haben, zu verdunkeln und zu vernichten. Die Kirchengeschichte des Herrn Alzog haben die Leser in einem der frühern Hefte dieser Zeitschrift kennen gelernt; über die des Hrn. Cherrier und

des Herrn Annegarn sind wir im Stande, eben so Unerfreuliches, wenn auch in anderer Art, aufzuzeigen.

Das Buch des Herrn Annegarn wird aus drei Bänden bestehen. Den vorliegenden ersten Band hat Herr Annegarn „den Kandidaten der Theologie und den jungen Priestern übergeben, die sich um (!) eine Pfarrstelle vorbereiten"! Herr Annegarn hat auch eine Patrologie geschrieben; man hat diese eine mißlungene genannt. Die Kritik wird, wenn je darüber Zweifel entstehen sollte, aus innern Gründen leicht nachweisen können, daß jene Patrologie und diese Kirchengeschichte von einem und demselben Verfasser herrühren.

Historisch-kritische Einleitung in die heil. Schriften des alten Testaments von Dr. J. G. Herbst, ordentl. öffentl. Professor an der kathol. theol. Fakultät zu Tübingen. Nach des Verfassers Tode vervollständigt und herausgegeben von Dr. B. Welte, ordentl. Professor an der kathol. theol. Fakultät zu Tübingen. Zweiter Theil: Specielle Einleitung. Erste Abtheilung: die historischen Bücher. Karlsruhe und Freiburg 1842. VI. 261. S. 8.

Der erste Theil dieses Werkes, die allgemeine Einleitung in das Alte Testament enthaltend, wurde seiner Zeit in diesen Blättern zur Anzeige gebracht. Der vorliegende Band bildet den ersten Theil der speziellen Einleitung in dieselben Schriften und verbreitet sich über die historischen Bücher des ersten Alttestamentlichen Kanons, und zwar in der Weise, daß nach vorausgeschickter kurzer Inhaltsangabe eines jeden Buchs in der Regel die Untersuchungen über Verfasser, Zeit der Abfassung, Zweck, Quellen und Glaubwürdigkeit, bald in größerer oder geringerer Ausdehnung besprochen, aufeinander folgen.

Der sel. Prof. Herbst konnte diese Arbeit nicht ganz

vollenden, selbst nicht einmal in materialer Hinsicht; deshalb ist Prof. Welte nicht bloßer Herausgeber, sondern auch theilweise Vollender derselben geworden, und zwar in solchem Grade, daß über die Hälfte des Stoffes sein Eigenthum ist. Um dasselbe von der Arbeit des Prof. Herbst gehörig unterscheiden zu können, hat der Herausgeber theils durch die Art und Weise der Verbindung und Anführungen, theils durch Anwendung besonderer Zeichen, alle Fürsorge getroffen. Es ist indessen sehr zu bedauern, daß dem Buche auf diese Weise die für die Wissenschaft so nothwendige Einheit verloren gegangen ist. Nachgelassene Werke eines Schriftstellers sollte man nie auf diese Art ins Publikum bringen. War das Buch zur Herausgabe nicht reif, so mußte dieselbe unterbleiben; oder der Herausgeber mußte es vervollständigen, überarbeiten und so zu seinem Eigenthume machen. Wollte man aber doch einmal das Vollendete, etwa wegen seiner Trefflichkeit, der Veröffentlichung nicht entziehen, so mußte man blos dieses Vollendete als opus posthumum herausgeben. Der Mangel an Einheit wirkt in dem vorliegenden Werke um so störender, als ein gutes Viertheil des Buchs eine in den Text eingestreute offene Polemik des Herausgebers gegen Professor Herbst selbst enthält. Herbst nämlich neigte sich unverkennbar, und wie auch der Herausgeber gesteht, zur negativen Kritik. Im Geiste derselben urtheilt er mitunter leicht und flüchtig; mehrere Stellen des Pentateuchs, wie z. B. Gen. 36, 31.; Exod. 16, 35. 36.; Num. 36, 10—12.; Dt. 4, 44—49. u. m. a. sollen nicht von Moses geschrieben sein können; die Herausgabe der sämmtlichen Mosaischen Schriften wird in die Zeiten Davids versetzt; in ähnlicher Weise wird mit den folgenden historischen Schriften des A. T. verfahren. Diesen Ansichten, gestützt auf nichtige Gründe, konnte Prof. Welte nicht beipflichten. Deshalb pflegt er, nach Anführung des vom Vf. Gesagten, seine eigene Meinung als Refutation in etwas kleinerer Schrift, obwohl im Texte selbst, hinzuzufügen, vgl. S. 44. 51. 88. 93. 121. 129. 142. 148. 238. u. a. Daß bei diesem Verfahren das

Werk aller Abrundung entbehren müsse, ist leicht einzusehen.

Die Bearbeitung der einzelnen Schriften ist sich ebenfalls keineswegs gleich. So ist das obwohl kleine Buch Ruth doch verhältnißmäßig zu wenig besprochen; desgleichen die Bücher Esra und Nehemia. Dagegen sind andere Bücher, namentlich aber die des Pentateuchs und der Chronik, mit großer Ausführlichkeit behandelt. Zum Theile liegt die Ursache darin, daß der Vf. weniger nach eigenen historischen und kritischen Untersuchungen, als nach vorhandenen Vorarbeiten schrieb, die bald sparsamer bald reichlicher flossen. Jedoch muß auch von einzelnen Parthien gesagt werden, daß sie gründlich gearbeitet und in vielen Beziehungen gelungen sind. Namentlich zeigt Prof. Herbst eine Gabe klarer und mitunter fesselnder Darstellung.

Sehen wir nun auf das Einzelne, so hat der Herausgeber selbst das Geschäft übernommen, die meisten zu rügenden Stellen zu widerlegen und unwirksam zu machen. Einiges Wenige, so uns besonders aufgefallen ist, wollen wir noch nachtragen.

S. 25. sucht der Vf. die Gründe für eine Nachmosaische Entstehung der vier letztern Bücher Moses zu bekämpfen und insbesondere jenen Einwurf abzuweisen, daß diese Schriften aus vielen verschiedenen Aufsätzen bestehen und daraus auf Mehrheit der Verfasser zu schließen sei. Dies wird nun im Allgemeinen zugegeben und hierzu nur bemerkt: nicht blos in den Mosaischen Schriften lasse sich diese Entdeckung machen, sondern es sei diese Trennbarkeit und Abgerissenheit einzelner Theile beinahe in allen übrigen Büchern sichtbar. Als Beispiele werden sodann die Weissagungen Jesaias und der Prediger angeführt. Damit wird er aber schwerlich einen Gegner zum Schweigen bringen. Denn wer kennt nicht den Unterschied und die Unvergleichbarkeit dieser Schriften mit dem Pentateuch! Weissagungen, gesprochen bei verschiedenen Anlässen, sind schon ihrer Natur nach verschiedene Stücke; und außerdem ist ja noch zu entscheiden, wer der Ordner unserer Jesaianischen Orakelsammlung war. Wie anders aber verhält

sichs mit einer Geschichtserzählung; so wie von den Orakeln Jesaias, ebenso ist sie auch ihrem Charakter nach vom Prediger verschieden.

S. 50. wird über die Frage entschieden: zu welcher Zeit der Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt entstanden sei? Der Vf. sucht dies vorerst annäherungsweise zu bestimmen, und zwar so, daß er ihn unter Andern früher als das Buch Josue und der Richter setzt. Zum Beweise des Letztern beruft er sich auf Richt. 1, 20. und 3, 4., wo dieses Buch das Vorhandensein des Pentateuchs (in seiner jetzigen Gestalt) voraussetzen soll. Die Stellen sind nicht weiter erklärt, und dem Anscheine nach wenig beweisend. An der erstern Stelle heißt es nämlich: dem Caleb sei Hebron gegeben worden, wie Moses geredet habe. Nun hat aber Moses dies nirgends im Pentateuch ausgesprochen; wohl aber auf indirekte Weise Jehovah. Caleb war nämlich unter den Zwölfen, die das Land Kanaan auskundschafteten, und bis Hebron gekommen Num. 13, 23. 24. Nun spricht Jehovah Num. 14, 24: er wolle Caleb seines Gehorsames wegen in das Land bringen, welches er durchwandert habe, und sein Saame solle es besitzen. Diese Worte wiederholt Moses Deut. 1, 36. ausführlicher: Jehovah habe ihm das Land verheißen, so er betreten habe. Wahrscheinlich sind es die letzten Worte, auf welche sich Caleb (Jos. 14, 9.) beruft; aber er faßt sie als Schwur Mose's: „und Moses schwur an jenem Tage und sprach: Gewiß! das Land, worauf dein Fuß getreten ist, soll dir gehören als Erbeigenthum.“ Daraufhin fordert Caleb den Berg Hebron von Josue V. 12.: „so gib mir nun den Berg, von dem Jehovah geredet hat an jenem Tage; denn du hast es gehört an jenem Tage, daß Enakiten dort sind, und große und feste Städte ꝛc.“ — Demnach ist es eigentlich die Stelle im Buche Josue, welche hier zunächst vorausgesetzt wird. Mittelbar werden zwar auch die besprochenen Stellen des Pentateuchs unterstellt, aber doch nicht in der Art, daß daraus auf das Vorhandensein des Pentateuchs in seiner gegenwärtigen Gestalt mit Strenge zu

schließen wäre. Ebensowenig beweist die andere Stelle Richt. 3, 4. Es wurden von V. 1—3. die Volksstämme Canaans aufgezählt, welche die Israeliten nicht vertreiben konnten. Von ihnen wird V. 4. gesagt: „diese blieben zurück, daß durch sie Israel versucht würde, um zu erkennen, ob sie hörten die Gebote Jehovahs, welche er ihren Vätern geboten hatte durch Moses." Die nächsten Beziehungen dieser Stelle sind wohl Exod. 23, 29—30. und Deut. 7, 22. ꝛc. Dann gehören auch sämmtliche Ermahnungen Moses an das Volk hierher, wo er zugleich Strafe im Falle der Uebertretung droht. Aber keine dieser Stelle stimmt mit der unsrigen so, daß durch sie das Vorhandensein des Pentateuchs in seiner jetzigen Gestalt vorausgesetzt werde.

Betrachten wir noch kurz das Eigenthum des Herausgebers. Derselbe entwickelt seine Beweise, Ansichten und Bestreitungen mit der an ihm gewohnten Gelehrsamkeit und Gründlichkeit. Zu mißbilligen ist der durchgängig darin vorherrschende polemische Ton, welcher dem Verfasser selber aufgefallen ist. Polemik kann zwar in der Kritik nie fern bleiben; denn immer gibt es entgegenstehende Ansichten, die zu widerlegen sind; Polemik aber macht noch keineswegs die ganze Kritik aus, und ein Buch, worin sie vorherrscht, eignet sich wenig zu einem ausgedehnten Gebrauche.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Ob Christus den menschlichen Leiden und Schwächen und endlich auch dem Tode durch die Beschaffenheit seiner (menschlichen) Natur unterworfen war; oder ob er nur durch ein Wunder leiden und sterben konnte.

Daß Christus den menschlichen Leiden und Schwächen (mit Ausnahme der Sünde *)) und endlich auch dem Tode unterworfen war; das bezeugt die h. Schrift in vielen Stellen so unzweideutig und bekennt die Kirche in allen ihren Symbolen so unumwunden, daß, wer das läugnen wollte, offenbar wider den göttlichen und katholischen Glauben verstoßen und sofort mindestens in den doketischen Irrwahn verfallen würde. Auch herrscht hierüber unter den Katholiken kein Streit; wohl aber wird oder vielmehr wurde einst darüber gestritten, ob die Leidens- und Sterbensfähigkeit Jesu Christi natürlich, d. h. durch die Beschaffenheit seiner menschlichen Natur bedingt, oder ob sie übernatürlich, d. h. durch ein Wunder bewirkt gewesen sey. Dieses behauptete, zur Zeit des h. Bernardus, Philippus, Abt von Bonne éspérance (einer Prämonstratenser-Abtei im Hennegau), jenes dagegen ein gewisser Mönch und Probst Johannes mit Namen.

Abt Philippus stützte sich für seine Behauptung hauptsächlich darauf, daß der Mensch Jesus ohne Erbsünde empfangen worden und darum auch keinen Strafen unterworfen gewesen sey, daß er also natürlich nicht habe leiden und sterben können **). Philippus setzte

---

*) „Sub exceptione vero peccati etiam ea intelliguntur excipi, quae inclinant vel ducunt ad peccatum.“ Estius in lib. 3. Sentent. dist. 15 §. 2. in fino.

**) Beides, sowohl was jener Philippus behauptete, als auch was

demnach voraus, daß der erste Mensch, wenn er nicht gesündigt und daher auch nicht seine ganze Nachkommenschaft mit der Sünde verunreinigt hätte, sammt dieser seiner ganzen Nachkommenschaft natürlich-unsterblich gewesen wäre, und nur durch ein Wunder hätte sterben können. Diese Voraussetzung ist aber falsch und in Bajus vom Oberhaupte der Kirche verdammt worden. „Immortalitas primi hominis" — so lautet die 78. in Bajus damnirte Proposition — „non erat gratiae beneficium, sed *naturalis* conditio." Sehr bestimmt äußerte sich auch hierüber schon der h. Augustin de genesi ad literam lib. 6. cap. 25: „Der Leib Adam's konnte sterblich und unsterblich genannt werden; aber beides in verschiedener Rücksicht. Er war nämlich sterblich, weil er sterben konnte; unsterblich, weil es auch möglich war, daß er nicht starb. Denn ein Anderes ist die Nichtmöglichkeit zu sterben; ein Anderes die Möglichkeit nicht zu sterben (aliud est non posse mori, aliud posse non mori): und nur in dieser Rücksicht ist der Mensch unsterblich. Die Gabe der Unsterblichkeit aber würde er nicht seiner Natur, sondern dem Baume des Lebens zu verdanken gehabt haben. Er war sterblich vermöge der Beschaffenheit des thierischen Körpers; unsterblich aber durch die Wohlthat des Schöpfers *)." Eben so (außer an noch vielen andern Stellen) lib. 13. de civitate Dei cap. 20., wo die Wirksamkeit des Genusses vom Baume des Lebens näher bestimmt wird: „Sie (die beiden ersten Menschen) nährten sich von den andern (Speisen und Getränken), die sie genossen, damit ihre thierischen Körper nichts vom Hunger und Durst zu leiden hätten; von dem Baume des Lebens aber verkosteten sie deßwegen, damit sich ihnen nicht der Tod von irgend einer Seite her nahe, oder damit sie nicht, durch das Alter aufgerieben, nach Verlauf von gewissen Zeitabschnitten dahin stürben." Eine Folge hieraus ist, daß also der Mensch Jesus nicht schon darum, weil er

er für seine Behauptung vorbrachte, hörte Schreiber dieses unlängst von heiliger Stätte herab verkündigen; was ihn eben zur Abfassung dieses Artikels bewog.

*) Gerade so drückt sich auch der Catechismus Rom. p. 1. c. 2. qu. 18. n. 3. aus: „Ex limo terrae hominem sic corpore effectum et constitutum effinxit, *ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis.*"

nicht mit der Erbsünde behaftet war, unsterblich und des Leidens unfähig gewesen sey; daß er also nicht aus dem Grunde nur durch ein Wunder habe leiden und sterben können.

War aber der Mensch Jesus nicht vielleicht darum nothwendig von dem Gesetze des Todes (und auch von allen Leiden) ausgenommen, weil mit ihm die Gottheit hypostatisch vereinigt war? Bevor wir auf diese Frage antworten, wollen wir sehen, was die Erkenntnißquellen der christlichen Lehre über die Leidens- und Sterbensfähigkeit Jesu enthalten.

Hebr. 2, 16–18 heißt es von Christus: „Er nahm sich nicht der Engel an, sondern der Nachkommen Abrahams nahm er sich an. Darum mußte er in allen Dingen den Brüdern gleich werden, auf daß er barmherzig wäre und ein treuer Hohepriester vor Gott, zu sühnen die Sünden des Volkes. Denn indem er selbst gelitten und versucht worden, ist er mächtig, auch denen, welche versucht werden, zu helfen." Und das. Kap. 4. V. 15: „Denn wir haben nicht einen Hohepriester, der nicht könnte Mitleiden haben mit unserer Schwachheit, sondern einen, der in Allem versucht worden, gleich wie wir, die Sünde ausgenommen." Nach diesen Aeußerungen des Apostels ist Christus (als Mensch), mit Ausnahme der Sünde, uns Menschen in Allem gleich geworden, damit er barmherzig seyn und mit unserer Schwachheit Mitleiden haben könnte. Enthielten aber wohl diese Aeußerungen oder Lehren für uns Menschen in unseren Drangsalen und Leiden noch einen Trost (was sie doch offenbar sollen), wenn Christus nicht durch die Beschaffenheit seiner Natur, sondern nur durch ein Wunder den irdischen Leiden und Drangsalen unterworfen gewesen wäre? Der h. Paulus steht also entschieden dafür, daß Christus *ex conditione suae naturae* und nicht *per miraculum* des Leidens und Sterbens fähig gewesen sey. Dem steht nicht entgegen, wenn Christus selbst sagt, er sterbe, weil er wolle*): denn damit wollte Christus sagen, er sterbe freiwillig. „Illud in Christo Domino singulare fuit," — heißt es im Catech Rom. p. 1. cap. 5. qu. 7. num. 1. — „quod tunc Christus mortuus est, cum ipse mori decrevit, et *mortem non tam aliena vi illatam, quam voluntа-*

*) Auch dieses hörte Schreiber dieses Artikels von heiliger Stätte herab als Grund für jene andere Ansicht vorbringen.

riam obiit. Nec vero mortem solum, sed locum etiam et tempus, in quo moreretur, ipse sibi constituit [folgen zum Beweise Jf. 53, 7. Joh. 10, 17. 18. Luk. 13, 32 33.]. Ille igitur *nihil invitus aut coactus fecit, sed ipse sese volens obtulit*, atque inimicis suis obviam procedens dixit: *Ego sum*; et *sponte sua ea omnia supplicia pertulit*, quibus illum iniuste et crudeliter affeceruut." — Dasselbe, daß Christus durch die Beschaffenheit seiner menschlichen Natur dem Leiden und Sterben unterworfen gewesen sey, lehren auch durchgängig die Väter. Der h. Augustin sagt lib. 1. de peccat. merit. et remiss. cap. 32: „Dominus autem in carnem suam non peccatum transtulit, tanquam venenum serpentis; sed tamen transtulit *mortem*: ut esset in similitudine carnis peccati poena sine culpa, unde in carne peccati et culpa solveretur et poena." Noch deutlicher spricht Augustin an folgenden zwei Stellen Lib. 5. cont. Iulian. Pelag. cap. 15: „Caro Christi *mortalitatem de mortalitate materni corporis traxit, quia mortale corpus eius invenit;* contagium vero peccati originalis non traxit, quia concumbentis concupiscentiam non invenit." Und tractat. 119. in Ioann.: „Hanc itaque horam praedixerat [nämlich auf der Hochzeit zu Kana in den Worten zu seiner Mutter Joh. 2, 4.], quae tunc nondum venerat, *in qua deberet agnoscere moriturus, de qua fuerat mortaliter natus.*" Wenn Christus deßwegen sterblich war, weil es auch seine Mutter war; dann war diese seine Sterblichkeit gewiß eine natürliche, ex conditione suae naturae. Darum lehrt denn auch Augustin ganz hiermit in Uebereinstimmung, an einer andern Stelle, Christus würde, wenn er nicht frühe des Kreuzestodes gestorben wäre, allmählig alt geworden seyn. Lib. 2. de peccat. merit. et remiss. cap. 29. n. 48: „Quia in eo erat similitudo carnis peccati *), quia solus veram carnem sic habuit, ut non esset caro peccati, sed eius similitudo; ac per hoc necesse est ut fateamur, carnem ceterorum hominum esse peccati, cui similis facta est vera caro Christi, sed non caro peccati." In ähnlicher Weise erklärt sich Chrysostomus darüber homil. 13. in epist. ad Rom: „Wenn es heißt, daß Gott in der Gestalt des Fleisches seinen Sohn gesandt habe, so mußt du darum dieses Fleisch

*) Ueber diesen Ausdruck Pauli Röm. 8, 3. erklärt sich Augustin unter andern lib. 6. oper. imperf. cont. Iul. cap. 35. so: „Christus missus est *in similitudine carnis peccati: quia solus veram carnem sic habuit, ut non esset caro peccati, sed eius similitudo*; ac per hoc necesse est ut fateamur, carnem ceterorum hominum esse peccati, cui similis facta est vera caro Christi, sed non caro peccati." In ähnlicher Weise erklärt sich Chrysostomus darüber homil. 13. in epist. ad Rom: „Wenn es heißt, daß Gott in der Gestalt des Fleisches seinen Sohn gesandt habe, so mußt du darum dieses Fleisch

mutationes aetatum perpeti voluit ab ipsa exorsus infantia, ut ad mortem videatur etiam senescendo illa caro pervenire potuisse, nisi iuvenis fuisset occisus. Quae tamen mors in carne peccati inobedientiae debita redditur, in similitudine autem carnis peccati obedientiae voluntate suscepta est *). In ähnlicher Weise äußern sich die zwei großen Päpste, Leo I. und Gregor I. Papst Leo sagt serm. 1. de nativitate Domini: „Omnipotens Dominus cum saevissimo hoste non in sua maiestate, sed in nostra congreditur humilitate, *obiiciens ei eandem formam eandemque naturam, mortalitatis quidem nostrae participem*, sed peccati totius expertem." Und serm. 2. de nativ. Dom. (in der Bibliothek der kath. Kanzelberedſ. von Räß und Weis II. Bd. S. 66): „Der Herr des Weltalls nahm, der Würde seiner Majestät sich entäußernd, Knechtsgestalt an. Der des Leidens unfähige Gott würdigte sich, ein dem Leiden unterworfener Mensch zu werden, der Unsterbliche den Gesetzen des Todes anheimzufallen." Papst Gregor aber sagt homil. 24. in Evangelia: „Unser Erlöser habe durch seine Auferstehung die Verwesung des Fleisches überschritten (corruptionem carnis excesserat);" wodurch doch offenbar darauf hingedeutet ist, daß der menschliche Leib Jesu, vor der Auferstehung, durch seine Natur der Verwesung unterworfen war. Was aus einigen Vätern, namentlich aus Hilarius lib. 18. de Trinit. num. 23., dagegen angeführt wird, findet man aufgelöset bei Liebermann tom. 4. (edit. 4.) pag. 467. 468. und bei Perrone volum. 4. num. 286—289. Endlich spricht sich auch der Catechismus Romanus an mehrern Stellen unzweideutig dafür aus, daß der Mensch Jesus Christus allen menschlichen Leiden und zuletzt auch dem Tode durch die Beschaffenheit der angenommenen menschlichen Natur unterworfen gewesen sey. Part. 1. cap. 5. qu. 2. heißt es sehr

---

nicht für ein anderes halten. Weil er es sündig genannt hatte, so setzte er auch hinzu: in der Gestalt. Denn Christus hatte kein sündiges Fleisch, sondern ein unserm sündigen Fleische ähnliches, aber keiner Sünde unterworfen, wiewohl sonst von derselben Natur, wie das unsrige." Uebersetzt von Arnoldi. Vergl. auch des Chrysostomus 7. Homilie über den Brief an die Philipper 2, 7.

*) In diesem letzten Satze liegt zugleich die Antwort auf den zu Anfang dieses Artikels angeführten Grund des Abtes Philipp für seine Sache.

bestimmt: „Nec vero cuiquam dubitandum est, eius animam, quod ad inferiorem partem attinet, ab iis cruciatibus liberam non fuisse: nam quod humanam naturam vere assumpsit, necesse est fateri, animo etiam gravissimum dolorem sensisse; quare inquit (Matth. 26. Marc. 14): Tristis est anima mea usque ad mortem. *Nam etsi Personae divinae humana natura coniuncta fuit, tamen propter eam coniunctionem nihilo minus passionis acerbitatem sensit, quam si ea coniunctio facta non fuisset, cum in una Iesu Christi persona utriusque naturae, divinae et humanae, proprietates servatae sint; atque idcirco, quod erat passibile et mortale, passibile et mortale permansit;* rursus vero, quod impassibile et immortale erat, qualem esse divinam naturam intelligimus, suam proprietatem retinuit.“ Das. qu. 6. n. 1.: „*Cum Christus verus et perfectus homo fuerit, vere etiam mori potuit;* moritur autem homo, cum anima separatur a corpore.“ Und part. 1. cap. 7. qu. 5. n. 1.: „Primum enim ascendit (es werden die Ursachen der Himmelfahrt Jesu angegeben), propterea quod eius corpori, *quod immortalitatis gloria in resurrectione donatum fuerat* (also war der Leib Jesu vor seiner Auferstehung nicht unsterblich), non terrenae huius et obscurae habitationis locus, sed altissimum et splendidissimum coeli domicilium conveniret.“

Widerspricht dieser Ansicht aber nicht vielleicht (die oben gestellte Frage) der Umstand, daß mit dem Menschen Jesu die Gottheit hypostatisch vereinigt war? Mußte nicht eben wegen dieser hypostatischen Vereinigung beider Naturen in Christo der Mensch nothwendig unsterblich seyn, so daß der Tod desselben nur durch ein Wunder herbeigeführt werden konnte? Der Catechismus Romanus antwortet hierauf in den angeführten Stellen: „Christus sey wahrer Mensch gewesen und habe als solcher auch wahrhaft sterben können; allerdings sey die Gottheit mit der Menschheit verbunden gewesen, allein diese Verbindung habe die Eigenthümlichkeiten einer jeden der beiden Naturen nicht aufgehoben, und darum sey denn auch, was leidensfähig und sterblich gewesen, leidensfähig und sterblich geblieben.“ Dieser Antwort wissen wir kaum noch etwas hinzuzusetzen, als etwa dieses. Der Tod erfolgt doch wohl bei dem Menschen nicht zunächst darum, weil der Geist vom Leibe abscheidet, sondern weil der thierischbelebte oder beseelte Leib mit der Macht der

Selbsterhaltung zu Ende ist und dadurch dann erst sich die Verbindung zwischen dem Naturorganismus und dem Geiste (= der anima rationalis sive intellectiva — zu unterscheiden von der anima sensitiva, die dem Naturorganismus einwohnt) auflöset. Bedenkt man nun, daß das Wort (der Sohn Gottes) Fleisch (den thierisch belebten Leib) nur mittelst der (vernünftigen) Seele angenommrn hat *), und also die Gottheit zunächst nur mit der menschlichen Seele in Jesu hypostatisch vereinigt war und blieb (was Dogma ist — daß die Gottheit auch mit dem Leibe, während der Trennung der Seele von demselben, hypostatisch vereinigt geblieben sey, ist wenigstens kein Dogma): dann begreift man ganz wohl, wie der thierisch belebte (beseelte) Leib oder Organismus in Jesu Christo, da ihm der Genuß vom Baume des Lebens nicht zu Gebote stand, sich allmählig abgenutzt haben und endlich zerfallen seyn würde — zumal die menschliche Natur in Jesu Christo nach den oben angeführten Stellen der Schrift und Väter ganz dieselbe war, welche auch die Menschen, zu deren Erlösung er auf die Erde kam, haben. „Ideo Christus" — sagt Liebermann tom. 3. p. 467. — „in humana natura infirmitatibus et doloribus obnoxius fuit; quia, cum naturam per peccatum sauciatam liberaturus venerat, *eam etiam, qualis post peccatum erat, assumpsit.*"

Außerdem hat man noch vorgebracht, die Seele Jesu habe, weil hypostatisch mit der Gottheit vereinigt, schon von dem ersten Momente ihres Daseins an die beseligende Anschauung Gottes genossen; und es sey daher wenigstens nicht zu begreifen, wie sie (die Seele Jesu) Traurigkeit und Schmerz natürlich habe empfinden können; mithin müsse diese Empfindung durch ein Wunder statt gehabt haben. Die Theologen, wie z. B. Perrone Vol. 4. num. 291. de Incarn., pflegen darauf zu antworten, das göttliche Wort habe die der Seele Jesu aus der visio beatifica entsprungene Freude und Wonne so gemäßigt, daß die der menschlichen Natur eigenthümlichen Affektionen dadurch nicht ausgeschlossen worden, wobei überdies nicht zu übersehen sey, daß Freude und Traurigkeit, wenn sie, wie das bei Christus der Fall gewesen, aus verschiedenen Objekten und

*) „Verbum *mediante anima* corpus assumpsisse;" ist wenigstens die durchgängige Lehre der Väter — wie zu sehen ist bei Petavius lib. IV. de incarn. c. 13. Cfr. Perrone IV u. 446.

Motiven entspringen, ganz wohl nebeneinander in einem und demselben Subjekte bestehen können. Wir wollen die Beweiskraft dieses Arguments nicht anfechten; meinen jedoch, jene Sentenz, daß die Seele Jesu schon von dem ersten Momente ihres Daseins an die beseligende Anschauung Gottes genossen, sey keineswegs so gewiß, wie Perrone a. a. O. behauptet. Aus der Lehre von der Unio hypostatica fließt sie, nach unserm Dafürhalten, wenigstens nicht; und die Lehre, daß Christus erst am 40. Tage nach seiner Auferstehung in den Himmel aufgefahren ist, scheint sogar ausdrücklich dagegen zu sprechen.

Die bisherige Erörterung zeigt, daß die Ansicht des Philippus nichts für, aber Alles gegen sich hat; weßhalb wir uns denn auch nicht wundern dürfen, daß sie heutzutage von den Theologen gänzlich verlassen ist. Dagegen spricht, wie wir sehen, für die Ansicht des Johannes Alles, Schrift, Tradition, der Catechismus Romanus und die Natur der Sache. Diese Ansicht ist daher, wenn auch kein Dogma fidei, dann doch durchaus als die richtige anzusehen: und Perrone dürfte nicht so gar Unrecht haben, wenn er sie vol. 4. num. 284. de Incarnat. sententia *fidei proxima* nennt.

R.

Series Vicariorum in Spiritualibus Generalium Archi-Episcopatus Colon.

1386. Hugo de Hervorst, Praepositus Zantensis, Vicarius Generalis Colon. sub Friderico A. C.
1417. Henricus Grimhard de Westerholt, Decanus s. Andreae. Vic. Gen. Colon. sub Theodorico.
1422. Henricus de Erpel. Vic. Gen. sub eodem Theodorico.
1433. Wenemarus de Wachtendonk, renuntiatus Vicarius Generalis.
1440. Hieronymus Unicornius. V. G. C.
1462. Engelbertus de Duren. I. U. D. Decanus ad s. Georgium. Vic. Gen.
1458. Ioannes Pollart Offlis et Vic. Gener.
1470. Henricus Cordecher.
Henricus Monich de Wertheim.

1483. Wilhelmus Comes de Wertheim, Canonicus, post Subdecanus Metropol.
1491. Henricus Steinweg et Udalricus Kreitweis, ambo simul Vicarii Generales A. C.
1503. Ludovicus de Richenstein, Scholasticus, et Ioannes de Aichenstein, Subdecanus Metropol. ambo Vic. Generales A. C.
1517. Ioannes Erwin de Ratingen.
1521. Martinus ab Oedt.
1568. Ioannes Schwollingen.
1588. Ioannes a Schwolgen.
1596. Henricus Ortenberg.
1600. Henricus Reck.
1601. Wystius.
1604. Otto Gereon.
1618. Adolphus Schulkenius
1627. Ioannes Gelenius.
1641. Severinus Binius.
} Vide bibliothecam Colon.
1645. Georgius Paulus Stravius.
1660. Pellionis.
Paulus Aussemius.
Henricus ab Anethan.
Antonius Wormbs.
Ioannes Wernerus de Veyder.
Ioannes Arnoldus de Reux.
1730. Ioannes Andreas de Franken-Sierstorpff.
1751. P. Gervinus de Franken-Sierstorpff.
1763. Ioannes Philippus de Horn-Goldschmidt.

Die Abschrift dieses Verzeichnisses, dessen Veröffentlichung und Aufbewahrung in dieser Zeitschrift nicht ohne Interesse sein wird, habe ich von zwei mir vorliegenden Originalien aus der ältern Registratur des General-Vikariates genommen. Die Reihe enthält mehre, in der Erzdiözese Köln hochgefeierte Namen. Von verschiedenen jener Männer ist es bekannt, wie sehr sie sich um die Verwaltung und um die Förderung der Wissenschaft in der Erzdiözese nicht bloß während ihrer Lebenstage, sondern auch noch für die späte Zukunft dadurch verdient gemacht haben, daß sie, — die zweckmäßigste Verwendung, die sie von ihren Ersparnissen machen konnten! — bedeutende Studien-Stiftungen für Verwandte und andere hülfsbedürftige Studirende errichtet haben. Es kann eine Reihe ausgezeichnet wirksamer Männer namhaft aufgeführt werden, welche durch diese Stifter in den Stand gesetzt worden sind, sich ihre Bildung zu verschaffen und

sich zu der herrlichen Wirksamkeit zu befähigen. — Es ist nicht schwer, die Reihe der General-Vikare unserer Erzdiözese bis auf die jüngste Zeit fortzusetzen.

Cöln, im April 1842.

Dr. München,
Domkapitular.

Nekrolog des Weihbischofes der Kölner Erzdiözese, Carl Adalbert von Beyer.

Die Kölner Erzdiözese hat am 21. April d. Jahres ihren Weihbischof und Domprobst, Carl Adalbert Freiherrn von Beyer, durch den Tod verloren.

Der Verewigte wurde zu Herzogenbusch den 29. Februar 1764. geboren. Nachdem er in seiner Vaterstadt die Schulstudien vollendet, bezog er die Universität Löwen, um daselbst Theologie zu studiren. Nach Vollendung der Universitätsstudien trat er in die freiadliche Prämonstratenser-Abtei zu Hamborn bei Duisburg am Rheine. 1787. empfing er in Köln die Priesterweihe und 1790. wurde er, obgleich er erst 26. Jahre alt war, zum infulirten Abte der genannten Abtei gewählt. Nach der Säkularisirung der Klöster zog er sich nach Düsseldorf zurück, und lebte daselbst als Privatgeistlicher. Im Jahre 1827. wurde er zum wirklichen Domherrn in Köln ernannt und als Bischof zu Samaria in partibus zum Weihbischofe der Erzdiözese geweiht. Nach dem Tode des ehemaligen General-Vikars der Diözese Aachen und Domprobstes zu Köln, Peter Martin Fonk, wurde ihm 1831. die Würde eines Domprobstes übertragen. Am 24. März 1837. wurde ihm, bei Gelegenheit seiner Jubelfeier, von der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn, das Ehrendiplom eines Doktors der Theologie überreicht.

Sein ganzes Leben ist durch eine seltene Sittenreinheit ausgezeichnet. Er war gegen Jedermann freundlich, herablassend, wohlwollend. An seinen Zwillingsbruder, der ebenfalls dem geistlichen Stande angehörte, war er so sehr durch unzertrennliche Liebe gebunden, daß sich die Sage dieses schönen Verhältnisses bemächtigt, und der poetischen Bearbeitung sehr lieblichen Stoff geliefert hat.

So kindlich und weich er war, so konnte doch keine Rücksicht ihn von dem abbringen, was er für Recht und als

Pflicht erkannt hatte. Sein Urtheil wurde nicht durch Hoffnung, noch durch Furcht, sondern lediglich durch die Sache selbst bestimmt. Das Gute und Wahre wird eben so sicher in dem Spiegel des kindlichen, christlich erleuchteten Gemüths, als in den Betrachtungen und Erörterungen des scharfsinnigsten Kopfes erkannt.

Wollte man in den Ausdrücken der h. Schrift seinen Charakter bezeichnen, so würde man von ihm sagen, wie sie vom Nährvater des Heilandes sagt: er war gerecht. — Gerechten wird Gutes vergolten. Prov. 13, 21.

Zur Geschichte der Erzdiözese Köln.

Es ist bekannt, daß Hermann, Graf von Wied (geb. 1473.), welcher 1515. zum Erzbischofe von Köln gewählt wurde, eine Reihe von Jahren hindurch ein sehr eifriger Gegner der Reformation war, und insbesondere durch das von ihm im Jahre 1536. zu Köln gehaltene Provinzial-Koncilium sich ausgezeichnete Verdienste um die katholische Religion und Kirche und die glänzendsten Lobsprüche der Kardinäle Sadolet, Contarini und Polus erwarb. Bald nachher aber, und in einem Alter, in welchem die Menschen ihre Ansichten nicht mehr zu ändern pflegen, wandte sich Hermann den Grundsätzen der Reformation zu und suchte dieselbe mit eben so großem Eifer zu verbreiten, als er sie bis dahin bekämpft hatte. Hermann wurde seines Amtes entsetzt und starb 1552. in der Grafschaft Wied im 80. Jahre seines Alters. Der Nachfolger desselben war sein Coadjutor, Adolph, Graf von Schaumburg, 1547. Die Geschichte Hermann's und die Unruhen, welche durch ihn in der Erzdiözese Köln entstanden, haben neuerdings der Kardinal Pacca *) und Herr Deckers, gewesener Religionslehrer am Gymnasium zu Köln, und jetzt Oberpfarrer zu Eschweiler, wieder erzählt. Letzterer hat auch einzelne hieher gehörige Aktenstücke aus dem Staatsarchive zu Brüssel durch den Druck bekannt gemacht. Das Reichsarchiv zu Wien enthält, wie überhaupt wichtige Urkunden für die Geschichte des Erzbisthums Köln,

*) S. über die großen Verdienste des Clerus der Universität und des Magistrats zu Köln um die kathol. Kirche im 16. Jahrhundert von Bartholomäus, Cardinal Pacca. Augsburg 1841.

so auch insbesondere Manches, was zur Aufhellung der Geschichte Hermann's dient. Als Probe wollen wir in diesem Hefte den nachstehenden geheimen Bericht aus dem letztgenannten Archive abdrucken lassen.

Der Papst hatte den Kirchenbann über den Erzbischof am 16 April 1546. ausgesprochen und den Kaiser um die Vollstreckung ersucht. Der Erzbischof protestirte und appellirte an ein deutsches Koncil. Kaiser Karl aber berief durch ein Edikt vom 21. Dezember 1546. die Stände des Erzstiftes zusammen, um dieselben für den neuen Erzbischof Adolph in Eid und Pflicht zu nehmen. Die Versammlung wurde, wie vorgeschrieben, am 24. Januar 1547. eröffnet *).

Den Gang der Verhandlungen und das Resultat derselben erzählt unser Bericht, den wir genau nach dem Originale wiedergeben. Wenn Michael von Isselt, welcher die historia Hermanni erzählt hat, von dieser Huldigung schreibt: Quod cum plerique se facturos reciperent, fuere nihilominus ex nobilitate quidam, qui Hermannum retinendum allatis in medium rationibus demonstrarent. Sed — eae *facile* sunt dissolutae; so sieht man aus unserer Urkunde, daß die Freunde und Anhänger Hermanns sich so leicht nicht ergaben, sondern nur aus Furcht vor der Strafe sich unterwarfen.

Die Urkunde lautet:

Appetente die, quam Cesarea Maiestas Ordinibus secularibus huius diocesecos ad comparendum coram suae Maiestatis spectatissimis Commissariis et Reverendo Capitulo Coloniensi condixit, applicuerunt imprimis huc Illustris Comes ab Hochsträssenn preses Geldrie, et dominus Viglius Zweichenius a latere Cesaris destinatus, ut et tanquam Commissarii suae Cesareae Maiestatis. Comparuerunt quoque Ordines et Status seculares huius diocesecos, in magno et copioso numero. Quibus coram memoratis Cesareis Legatis summo mane diei praedicte in choro Ecclesiae Maioris (neque enim tantum hominum numerum augustia domus Capitularis capiebat,) post decantationem solennis Missae de spiritu sancto, congregatis et constitutis, Viglius luculenta et valde seria Oratione seu propositione facta hoc summatius Statibus exposuit, Cesarem omnino decrevisse et statuisse apud se, quod de cetero neque

*) Vgl. Deckers: Hermann von Wied, Erzbischof und Kurfürst von Köln. Köln bei DuMont-Schauberg 1840. — S. 151. u S. 267.

possit neque velit antiquum Archiepiscopum huius Ecclesiae et principem Electorem agnoscere tribus potissimis causis longe gravissimis allegatis; Suam vero Maiestatem diffinivisse ac velle, ut Reverendissimus Dominus Adolphus nuper Coadiutor authoritate Apostolica deputatus illic praesens (astabat enim ex adverso in subsellio Archiepiscopali) ex nunc sit et deinceps per eos habeatur et agnoscatur pro huius Ecclesiae Administratore et ipsorum vero domino Archiepiscopo et Principe, iuxta S. D. N. mandatum desuper factum, cui etiam ut fideles subditos decet omnem observantium obedientiamque (solutis nimirum omnium obligationum vinculis, quibus antiquo domino tenebantur) praestare deberent, nisi tamen duriorem Pontificiae Sententiae executionem expectare velint, qua propositione facta et praesentatione personae Reverendissimi domini Adolphi per Capitulum ex Scripto praelecto publice subsecuto, Status ex acri Caesaris comminatione perterrefacti, initio omnibus modis annisi conatique sunt, si quo modo bene longam dilationem ad extrahendam causam impetrare possent, quae tamen illis concessa non est. Sed cum ex Caesaris mandato Consiliarii quoque Ducis Iuliacensis adessent, et Consiliarii antiqui domini cum Appellationibus protestationibus aliisque litteris ad status (quibus hic ne ab eodem desciscerent diligenter admonebantur), ex aula advenissent et multa et varia tam apud Senatum huius urbis quam Status inculcarent, Legati Caesaris totam diem agendo cum Statibus per consiliarios ducis consumpserunt. Quum autem Status obfirmatam Caesaris mentem et immotum omnium legatorum in ipsius considerassent, hoc unum demum petebant, nempe ut eis, quatuor modo dierum spatium permitteretur. Intra quod suum antiquum principem adire, illumque ad parendum Caesaris iussis pariter admonere possent. Neque enim se, ut Germanos, fidei semel praestitae tenaces dicere, quamvis per Caesarem a suis Iuramentis absoluti essent, novo se domino addicere, nisi antiquo homagium prius renunciassent. Hac igitur dilatione ipsis tandem per legatos Caesaris concessa ita tamen quod Capitulum nihilo secius ad solennem publicationem novi Domini procedere posset, Capitulum nolens populum (qui ad Ecclesiam maiorem cum Consulibus Civitatis, maximus confluxerat rei exitum, sed non pari voto exspectans) diutius suspendere, seditionem, si publicatio extraheretur, diutius non iniusto metuens,

quum Legatis quoque Caesareis ut ita fieret placuisset, ad horam octavam noctis memoratum Dominum Adolphum, ut Electum et Confirmatum deputatumque Administratorem huius Ecclesiae ex domo Capitulari processionaliter, comitantibus Legatis cum solenni decantatione cantici: *Te deum laudamus*, ad summum usque altare deduxerunt, ipsumque deinde summo altari, pro more impositum pro Electo et Administratore huius Ecclesiae posthac ab omnibus habendum proclamarunt publicaruntque, Legatis Caesaris et huius urbis Consulibus maximaque hominum multitudine, quorum magna pars in armis erat assistentibus: Sequuta magnifica coena in Curia Archiepiscopali, cui Legati cum Capitulo et Consulibus huius urbis et nobilibus non paucis interfuerunt, sed Ordinibus saecularibus ob petitam et concessam dilationem se subducentibus. Sequenti die Status suos delectos ad antiquum principem miserunt, rogantes illum, ut ipsos ab obligationum et luramentorum vinculis absolueret, potestatemque faceret, se novo domino addicendi, quod viderent, non aliter posse imminenti huius dioeceseos internecioni occurri. Consumptisque illic multis colloquiis et deliberationibus, tandem ab antiquo domino hoc retulerunt responsum: orare eum, ut Legati Caesarei ipsi quatuor mensium spatium permittant, excusandi se apud Caesarem de his, quibus esset delatus. Quod si impetrare non posset tum petere, ut Caesar dioecesim sequestraret, donec de causa ab eo melius informari quiret. Quod si id quoque non posset obtinere, tum si omnino parendum esset durissimis Caesaris iussis, ne videlicet manu militari fieret executio, pariturum se demum: sed his conditionibus: Primum, *ut nihil per dioecesim in sua invecta Religione, quam vere Evangelicam sciret, novetur.* Deinde, ut suis Consiliariis et famulis de idonea securitate provideatur, utque Decanus et sui Complices restituantur. Denique, ut ei pars ad minimum tertia vel quarta Arcium et praefecturarum huius dioeceseos usufructus titulo (unde se vita sua durante alere possit) relinquatur. Quibus conditionibus intellectis Legati dilationem illam quadrimestrem abnuerunt. Nec sequestrum sperandum dixerunt. De Religione item, de Consiliariis et Complicibus antiqui domini, se nihil a Caesare in mandatis habere aiebant. Capitulum haud dubium scire ex prioribus Caesareis mandatis, qualiter se in hisce rebus gerere debeat. Sed quod ad assignationem victus seu com-

petentiae attinet, non respuerunt Tractatum, quo negotium bona pace transigeretur. Haec licet per eos constanter et definitive dicerentur, Status tamen nihilominus articulis istis ad dies ferme octo, precando, rogando, petendo inhaeserunt. Caeterum cum mora ista Legatis non modo esset molesta, sed et videretur suspecta, ergo ut semel finem longis tractatibus imponerent, et Consiliariorum antiqui domini, qui subinde abibant et redibant, strophas, rescinderent, accersitis Statibus iusserunt, ut sese sine ulteriori cunctatione super Caesareis mandatis declararent, alioqui se habere severum poenale mandatum in ipsos exequendum. Nec posse executionem diutius differri. Quo audito Status videntes Legatos mora impatientes, ut eo excusatiores essent, apud suum antiquum dominum, petebant ipsis memoratum mandatum Caesaris citra tamen executionem communicari. Id quum Legati Caesaris non negassent tandem XXXI. Ianuarii, Reverendissimo cum Legatis Caesaris et Consiliariis Ducis Clivensis, simul et Capitulo in Curia Archiepiscopali existentibus et totam diem Status responsum daturos exspectantibus, longa mora facta, comparuerunt tandem Status circiter octavam in nocte, responsumque tamdiu et diligenter petitum dederunt, in hanc fere sententiam. Quando viderent Caesarem animum plane obfirmasse, ac omnino velle, ut relicto priori domino Reverendissimo domino designato Administratori se addicerent: *Sic velint demum poenarum metu imperata facere.*

Qua de re quoque pollicerentur ipsi Reverendissimo Administratori eam fidem et obedientiam, quam subditi suo domino merito praestare debeant: ita tamen quod per litteras Iuri antiqui domini, id, quod ille sibi reservatum velit, donec super conditionibus petitis conveniret praeiudicare noluit. Quae obedientiae oblatio cum per Reverendissimum grato animo esset recepta, itum est ad coenam. Postero die rursus agi coeptum est de conditionibus. Et duravit hic tractatus rursus ad octo dies. Et quia antiquus dominus datis litteris ad Status cum ascriptione soliti tituli Archiepiscopalis significabat, se nequaquam posse vel velle cedere, nisi suis de Religione et securitate caveretur. Ipsique Legati de his se intromittere nollent, Reverendissimus dominus administrator una cum Capitulo ita respondit: Quod ad Religionem attinet, Reverendissimum se ita gesturum, ut speraret, se hic nihil acturum, nisi quod consideret comprobatum iri, tum Deo utrique summae

potestati, tum suis fidelibus et benevolis subiectis, praeter hoc nihil polliceri posse. Quod ad securitatem et restitutionem complicium et familiae antiqui domini attinet eos nihil debere metuere ob simplex famulitium. Ceterum quatenus ex contractu vel delicto tenerentur, praestari eis securitatem, contra ius non posse. Complices vero non modo negotium habere cum capitulo, sed et cum summis potestatibus. Hos esse primum reconciliandos. Quo facto cum Capitulo iustis et aequis conditionibus (modo sententiae apostolicae, et mandatis Caesareis satisfieret.) transigi facile posse. Denique quod ad usufructum petitum pertinet, Reverendissimus petebat, ut Status ipsi media tolerabilia proponerent. Sed et Capitulum aequis conditionibus non refragaturos; sed cum Status causarentur antiquum dominum ad talia media venire non velle, nisi suae Religioni prospiceretur, Reverendissimus vero a suo responso ne latum quidem unguem discedere vellet, factum est, ut Status sensim dilaberentur, hinc ad sua se recipientes relictis quibusdam Delectis, qui eorum nomine omnia peragerent. Hi sexta Februarii, quae erat Dominica Septuagesimae accersiti per Reverendissimum aiebant se pariter ad antiquum Dominum profecturos, consultum sibi videri, ut Reverendissimus hic eos dum redirent contaretur. At Reverendissimus suspectam habens hanc iam tertiam, quam ambibat dilationem aiebat, se velle altera die (Lunae scilicet) Brölam ire et inde Bonnam, ubi proprior foret antiquo domino, qui Lynsii vel Wede contineret. Interpellavitque eos ut una secum tanquam sui nunc subditi eo equitarent. Hoc audito illi retrahere pedem satagebant. Et quamvis Reverendissimus valde instaret, ut illum comitarentur, inducere tamen eos non potuit, id ut facerent. Videns itaque Reverendissimus, se hic frustra tempus terere non sine gravissimis sumptibus, et considerans semel faciendum initium Administrationis, invocato Deo in auxilium, collectis fere centenis equis et asumptis aliquot ex Capitulo memorato, die Lunae mane hinc Brölam adequitavit. Illic ad adventum novi Principis omnes exhilarati sunt, praesertim fratres observantes, qui cum cruce et vexillis non sine cantico occurrerunt, quos subsecuti oppidani se in fidem et obedientiam sui novi domini libenter, et cum gratulatione receperunt. Altero dehinc die, cum Reverendissimus, intelligeret, *Ecclesiam parochialem et sacramento Eucharistiae et Baptismali*

aqua et chrysmate aliisque sacris Ecclesiae signaculis nudatam, instructa solenni processione, cui ipse cum nobilibus suis interfuit, fecit per fratres Observantes, Venerabile Eucharistiae Sacramentum rursus in Parochialem ecclesiam deferri, *multis prae gaudio illachrymantibus*. Et cum esset tum baptizandus puer, allata aqua baptismali aliunde et chrysmate, baptizatus est puer ritu catholico et deinde celebrata Missa non sine concione. His ita peractis recepit custodes arcis in fidem suam, et *haereticum concionatorem proscripsit*. Proxima sequenti die ascendit Poppelsdorf Reverendissimus, ubi similiter custodibus arcis in suam fidem receptis, die Iovis proximo ingressus est Bonnam, Clero et Civibus Reverendissimum O. S. laeta congratulatione excipientibus. Celebrato itidem illic in ecclesia S. Cassii solenni sacro similiter cum concione habita per Catholicum Reverendissimi D. S. Capellanum. Haec est summa rerum hactenus gestarum. Sed quis sit futurus progressus rerum bene coeptarum, totum in Deo situm est, etsi nos bene sperare deceat ob bonum principium. Ubi antiquus dominus sit nescitur. Deus det ei spiritum pacis et quietis, ut, qui tam diu in mediis procellis iactati simus, semel tandem respirare possimus.

In dem *Ordo Missae* kömmt folgendes Gebet vor:

> Munda cor meum ac labia mea, omnipotens Deus, qui labia Iesaiae Prophetae calculo mundasti ignito: ita me tua grata miseratione dignare mundare, ut sanctum Evangelium tuum digne valeam nuntiare. Per Christum Dominum nostrum.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Konstruktion dieses Gebetes ungenau ist und nicht jene Einfachheit hat, welche wir bei den übrigen Kirchengebeten durchweg wahrnehmen. Denn es ist offenbar, daß die Bitte um Reinigung — munda cor meum und dignare mundare — tautologisch wiederholt wird. Einfach richtig würde das Gebet lauten: Munda cor meum ac labia mea omnipotens Deus, ut sanctum Evangelium tuum digne valeam nuntiare. Man müßte dann annehmen, daß die Worte qui labia Iesaiae u. s. w. ein späterer Zusatz seien, der in das Gebet aufgenommen worden, ohne die Konstruktion des Satzes zu ändern. Man könnte auch annehmen, die Worte:

Munda cor meum ac labia mea seien für sich als V. zu nehmen, so, daß das Gebet selbst mit den Worten Omnipotens Deus anfange. Geschieht dieses, so ist die Einfachheit und Richtigkeit der Konstruktion da. Nach dieser Interpunktion hat auch der Bischof Jakob Brand in seinem Gebetbuche übersetzt. Andere Uebersetzer haben keinen Anstoß an dieser Stelle gefunden.

* * *

Bei dem Offertorium spricht der Priester nachstehendes Gebet:

Suscipe sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis *Iesu Christi* domini nostri et in honorem beatae Mariae semper Virginis et beati Ioannis Baptistae et sanctorum apostolorum Petri et Pauli et *istorum* et omnium sanctorum, ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, et illi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam agimus in terris.

Was soll das istorum in diesem Gebete bedeuten? An wen soll man dabei denken? Man könnte vermuthen, daß ursprünglich in dem Manuscripte nach dem Worte istorum etwa ein NN. oder ein Gedankenstrich gestanden habe, Zeichen, die man in den gedruckten Exemplaren ausgelassen habe. Demnach bezöge sich das istorum etwa auf den Patron der Kirche oder auf andere Heilige, deren der Priester besonders erwähnen wolle. Folgende Oratio dient das Gesagte zu bestätigen.

A cunctis nos quaesumus, Domine, mentis et corporis defende periculis, et intercedente beata et gloriosa semper virgine Dei Genitrice Maria, cum beatis Apostolis tuis Petro et Paulo *atque beato N.* et omnibus Sanctis salutem nobis tribue etc.

Hier werden die Apostel Petrus und Paulus, dann die besondern Heiligen und zuletzt die Heiligen überhaupt omnes sancti, ganz wie in dem obigen Gebete erwähnt.

Die aufgestellte Vermuthung erhält durch folgende Stellen eine neue Bestätigung. In dem Ordo Missae der Mailändischen Kirche, welche auf Befehl des h. Karolus 1560 gedruckt worden, heißt es: Suscipe s. Trinitas — et in honorem omnium sanctorum qui tibi placuerunt ab initio mundi, et eorum quorum hodie festivitas celebratur, et quorum hic nomina et reliquia habentur ut illis sit ad honorem etc. *). Diese Stelle

*) S. Martene de antiquis ritibus ecclesiae. Tom. I. p. 474. Rotomagi 1700.

kommt in dem Ordo missae, welchen Matthias Flacius Illyrikus herausgegeben mit denselben Worten vor *). Ebenso in dem alten Codex des Klosters St. Denys, welche um die Zeit Karls des Großen geschrieben worden, und überhaupt in fast allen alten Ordinibus Missae, welche von Martene a. a. O. mitgetheilt worden sind. Hiernach ist es nicht zweifelhaft, an wen man unter dem istorum zu denken habe.

* * *

In dem Gebete Te igitur, mit welchem der Kanon beginnt, heißt es: Supplices rogamus ac petimus uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, *in primis* quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta Catholica. Worauf soll das in primis sich beziehen? Was soll es bedeuten? Dereser übersetzt: Wir bringen sie (diese Gaben) vorzüglich dar für deine heilige, allgemeine Kirche? Eben so übersetzt Nickel; Blum übersetzt „besonders." Brand hat dieses Wort gar nicht übersetzt, und Veith gibt es durch: zuerst. Wer hat nun Recht? Wir glauben der Letztere. Nachdem der Priester zu Gott gebetet, er möge das Opfer genehm halten und segnen: gibt er an, für wen dasselbe dargebracht werden soll; nämlich zuvörderst, zuerst, vor Allem für die katholische Kirche, dann aber für diejenige, für welche er insbesondere beten will, und für alle bei dem Opfer Gegenwärtigen. Die Bedeutung dieses Wortes tritt noch bestimmter hervor, wenn man sich daran erinnert, daß in den ältern Zeiten an dieser Stelle des Kanons noch des Papstes und des Ordinarius, der Patriarchen, zuweilen der Erzbischöfe, Chorbischöfe, der Erzpriester, der Archidiakonen, dann der Kaiser und Könige, dann der Wohlthäter der Kirche, der Opfernden zum Theil namentliche Erwähnung geschah **). In gleichem Sinne kömmt das in primis gleich in dem folgenden Gebete: Infra actionem vor. Communicantes et memoriam venerantes inprimis gloriosae semper virginis Mariae — sed et beatorum apostolorum ac Martyrum tuorum Petri et Pauli. Hier hat Dereser das inprimis richtig durch erstens, Veith und Nickel durch zuvörderst, Brand hat es gar nicht und Blum ungenau durch vorzüglich übersetzt.

* * *

*) Daselbst S. 503.
**) S. Martene l. c. p 400.

In dem Kanon lesen wir nach der Konsekration folgende Stelle:

Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas (signat ter super Hostiam et Calicem simul, dicens) sancti † ficas, vivi † ficas, bene † dicis, et praestas nobis.

Es fällt bald auf, daß diese Stelle nicht sehr leicht zu verstehen ist. Das zeigt sich auch in den Uebersetzungen. Der Bischof Brand z. B. übersetzt:

> Durch Ihn schaffest und erhältst Du Alles, was gut ist, und heiligest und belebest und segnest und schenkest es uns!

Dereser und Emanuel Veith: „durch welchen Du, o Herr, all dieß Gute immer schaffest, heiligst, lebendig machst, segnest, und uns ertheilst.“ J. Adam Nickel: „durch welchen Du, o Herr, alle diese Gaben und Güter schaffest, heiligst, segnest und uns darreichest.“

Es ist nicht schwer, einzusehen, daß alle diese Uebersetzungen nicht so beschaffen sind, daß man nicht Manches vom grammatischen und historischen Standpunkte aus, dagegen einwenden könnte. Die Uebersetzung Brand's gibt einen ganz andern Gedanken, als die Worte enthalten, und an was für „Gutes“ soll man in der Uebersetzung von Dereser denken? Am genauesten ist noch die Uebersetzung von Nickel, wiewohl auch sie nicht genügt. Denn was berechtigt ihn, das Wort bona im substantivischen Sinne zu nehmen? Uns scheint folgende Erklärung richtiger zu sein.

Es ist den Freunden der Liturgie bekannt, daß außer Brod und Wein auch Früchte verschiedener Art, insbesondere Erstlinge, in den ältesten Zeiten geopfert wurden. Bei Durandus lesen wir zu unserer Stelle die Worte: Hoc autem loco benedicuntur uvae prout dicetur in VII. parte sub V. feria coenae Domini, ubi agitur de diurno officio. In canone Apostolorum in Burcardo lib. V. cap. offert. ita legitur. „Offerri non liceat ad altare, scilicet ad benedicendum praeter novas spicas et uvas et oleum, et fabas et thymiama ad incensum tempore quo sancta oblatio celebratur *).“ Und Schmid schreibt in seiner Liturgik „Sonst ist noch bemerkenswerth, daß ehemals vor dem „Per quem haec omnia“, oft auch Segnungen über gewöhnliches Brod, Feldfrüchte u. s. w. gesprochen wurden, so, daß das Per quem omnia zugleich von

*) Durandus lib. IV. de XI. parte canonis p. 184.

den gesegneten Gegenständen verstanden wurde." Hierauf gehen die Worte haec omnia, Alles, was auf dem Altare dargebracht worden. Alles, was da geopfert worden, ist von Gott durch Jesum Christum geschaffen worden. Aber wie ist es geschaffen? Ist Alles von Natur böse, oder ist es gut? Der Gnosticismus, so alt als das Christenthum, lehrte, die sichtbare Schöpfung sei das Werk der Mächte der Finsterniß, sie sei aus der Materie, der ὕλη, dem Prinzipe des Bösen, gebildet worden. Daher die Vorschriften der Enthaltsamkeit vom Fleische, vom Weine, von der Ehe, weil alles Materielle unrein, böse ist. Diese Ansicht wurde insbesondere von den Manichäern scharf ausgebildet. Diesen dem Volke sehr gefährlichen Irrthümern gegenüber, lehrte die Kirche ihre Gläubigen: „Alles sei von der göttlichen Weisheit geschaffen und bestimmt, zum Dienste des Allerhöchsten angewendet zu werden. Sie bediente sich von den frühesten Zeiten her bestimmter Gebetsformeln, um den Segen des Himmels über Alles herabzuflehen, was zur Verehrung Gottes oder für das Wohl des Menschen bestimmt war. In dieser Beziehung sagt Lingard *), war das Verfahren der Kirche, eine genaue Nachahmung des Befehles, den Gott dem Gesetzgeber gegeben hatte, und der durch die Lehre des Apostels: daß Alles, was Gott geschaffen hat, gut und nicht verwerflich sei, was mit Danksagung genossen werde" **), bestätigt wurde. Der Apostel Paulus straft an der angeführten Stellen diejenigen: „die mit Scheinheiligkeit Lügen reden, gebrandmarkt in ihrem eigenen Gewissen, die verbieten zu heirathen und Speisen zu genießen, welche Gott geschaffen hat, daß sie mit Danksagung genossen werden." Quia omnis creatura bona est, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur v. 4. Es ist hiernach von selbst einleuchtend, in welchem Sinne wir die Stelle des Kanons nehmen. Sie ist demnach nichts als eine Wiederholung der Lehre des Apostels Paulus. Gott erschafft durch Jesum Christum alle diese Dinge gut, sie sind nicht böse, wie die gnostische Irrlehre es behauptete. Es wird dreimal das Kreuzzeichen über die bezeichneten Gaben gemacht: dadurch bekennt die Kirche ihre Lehre und tritt dem gedachten Irrthume beim Volke insbesondre kräftig und anschaulich entgegen. Von dieser Segnung wendet sich der Priester zu den sakramentalischen Gestalten, über welche er ebenfalls das Kreuzeszeichen macht,

*) The antiquity of de Anglo-Saxon Church. p. 201.
**) I. Timoth. 4, 2.

aber nicht mit der Hand, sondern signat cum hostia ter a labio ad labium calicis. Es bedarf keiner Erwähnung, daß die Kirche, um Volksirrthümern entgegen zu treten, auch in andern Fällen solche Gegensätze in ihre Gebete und h. Handlungen aufgenommen hat.

Ueber den Antrag des Kaisers Tiberius, Christum unter die Zahl der Götter aufnehmen zu lassen.

Tertullian erzählt in seinem Apologetikus Kap. 5. und 21. der Kaiser Tiberius habe Christum unter die Zahl der Götter wollen aufnehmen lassen und habe deshalb einen Antrag an den römischen Senat gestellt, der aber von diesem verworfen worden sei. Diese Angabe, welche lange als wahr geglaubt worden ist, ist später in Zweifel gezogen worden. In der Rezension des Wessenbergschen Werkes: die großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16. Jahrhunderts S. Tübinger Quartalschrift Jahrgang 1841. 4. Heft, schreibt Herr Hefele: „Tertullians Nachricht selbst hält die Kritik keineswegs aus, und ist zuerst von Tanaquill Faber von Saumur angegriffen, zuletzt nahehin allgemein aufgegeben worden. Ein Blick in ein neueres Kirchengeschichtswerk, z. B. Gieseler I, 78. Not. c. Neander K. G. S. 89. hätte den Herrn Verfasser hievon in Kenntniß setzen müssen."

Also das Zeugniß Tertullians hält die Kritik keineswegs aus! Aber welche Kritik? Die Prüfung derjenigen Kritik, die sich durch ihre willkürlichen Unternehmungen in bösen Ruf gebracht, hält die gedacht Angabe allerdings nicht aus. Aber die Prüfung einer besonnenen Kritik, welche nicht blos auf das wider, sondern auch auf das für hört, denken wir, würde die Angabe des Tertullian bestehen, mindestens wird es einer besonnenen Kritik nicht gelingen, die Angabe als falsch zu erweisen. Herr Hefele meint, die Nachricht Tertullians sei zuletzt nahehin allgemein aufgegeben worden. Darin irrt er. Der Verfasser der Beleuchtung der Hefeleschen Rezension in den freimüthigen Blättern hat bereits darauf hingewiesen, daß Bossuet in seinen Discours sur l'histoire universelle, daß Hr. von Chateaubriand in seinen Études ou Discours Historiques, die Nachricht des Tertullian für gegründet ansehen. Gleicher Ansicht war auch Friedrich von

Schlegel. Er sagt, „die Angabe des Tertullian bleibe ein bestimmtes historisches Zeugniß über eine positive Thatsache, und so lange sich diese erklären lasse, beweise es eine falsche Kritik oder vielmehr gar keine, überall nur immer Erdichtungen und untergeschobene Schriften voraussetzen zu wollen" *). Im Jahre 1834. ist nachstehende Commentatio zur Vertheidigung der Wahrheit dieser Nachricht unter dem Titel: De Tiberii Christum in Deorum numerum referendi consilio. Scripsit I. W. I. Braun. Bonnae apud Habichtium 1834 erschienen, In den Institutionibus hist. eccles. von Delsignore, welche der gegenwärtige Professor der Kirchengeschichte an der Universität zu Rom, Hr. Tizzani, im J. 1837. herausgegeben, wird in gleichem Sinne über jene Nachricht geurtheilt. In demselben Jahre hat der Cardinal Giustiniani in Rom eine eigene Abhandlung zu gleichem Zwecke bekannt gemacht.

Ja, selbst von protestantischen Kirchenhistorikern der allerneuesten Zeit, finden wir die Nachricht des Tertullian vertheidigt. Guerike meint, dieselbe lasse sich nur mit Willkür als bloße ungegründete Volkssage auffassen **).

Episcopus iudaeorum.

Vor mehren Jahren hat ein Rheinischer Archivar eine Trier'sche Urkunde herausgegeben, in welcher ein episcopus iudaeorum vorkommt. Ein episcopus iudaeorum, ein Bischof der Juden! Wer hat von einem solchen gehört? Andere haben die Urkunde selbst angesehen und haben geglaubt, der Archivar habe nicht recht gelesen. In der Urkunde soll nämlich cps stehen, und dieses soll nicht episcopus, sondern corpus iudaeorum heißen. Indessen wäre dieses nicht die einzige Stelle, in welcher von einem episcopus iudaeorum die Rede, und Trier wäre nicht die einzige Stadt, welche einen episcopus iudaeorum gehabt hätte. Auch Köln hat einen solchen gehabt. Wir berufen uns deshalb auf den bekannten Cisterzienser-Mönch, Cäsarius von Heisterbach (am Siebengebirge), welcher um das Jahr 1222. seine libri XII. illustrium miraculorum et historiarum memorabilium ge-

---

*) Philosophie der Geschichte 1. Bd. S 332.
**) Handbuch der allg. Kirchengeschichte S. 61 (Erste Auflage).

schrieben hat. Man könnte dieses Buch des Cäsarius eine Moral in Beispielen nennen und in einem Theile de mortibus iustorum et peccatorum überschreiben. Daß die Tugendhaften belohnt, die Sünder aber, insbesondere nach diesem Leben, bestraft werden, zeigt er durch allerlei Unglücke, durch Visionen in einer so anschaulichen und furchtbaren Weise, daß seine Erzählungen auf die gläubigen Gemüther seiner Zeit einen tiefen Eindruck machen mußten. Hätte Cäsarius nicht vor Dante gelebt: so könnte man vermuthen, er habe einzelne Züge der Strafe aus der Divina Comedia entlehnt. Wie Dante, so kennt auch der fromme Cäsarius kein Ansehen der Person; Kaisern, Königen, Fürsten und Grafen, allen Geistlichen ohne Unterschied, Mönchen und Nonnen, verkündet er die Strafen, die ihrer warten.

Im 11. Buche (43. Kap.) handelt er von dem Geize und erzählt, an der Münsterkirche zu Bonn sei ein sehr geiziger Kanonikus gewesen. Ein anderer Kanonikus zu St. Andreas in Köln hatte eine Vision, in welcher der Teufel, in der Gestalt eines Mohren, dem Bonner Kanonikus zusahe, wie er das Geld (des Stiftes) zählte, und wie der Teufel in lautes Gelächer ausbrach, wenn der Kanonikus solches diebischer Weise in seine Tasche steckte. Es stellte sich heraus, das der Bonner Kanonikus in dem Augenblicke gestorben war, in welchem der Kölner diese Vision gehabt hatte. Der Kölner Kanonikus, Godfried, war aber ebenfalls geizig, und so geizig, daß die Vision, die er gehabt hatte, ihn von seinem Laster nicht hatte abbringen können. Einst veranstaltete er ein großes Gastmahl — mit fremdem Gelde — ehe er aber einen Bissen genommen hatte, wurde er vom Schlage gerührt und starb ohne allen geistlichen Trost. Nach seinem Tode hatte ein Geistlicher aus Köln folgende Vision: er sah den Kanonikus vor der Münze zu Köln auf einem Amboß liegen. Jakob, ein Jude, ja der Bischof der Juden, mit dem er vertraut gewesen, stand mit einem Hammer vor dem Amboß und schlug den Kanonikus so platt, — so platt wie ein Fünfgroschenstück!

Vidit eum Coloniae ante monetam incudi impositum, quem Iacobus Iudaeus, *imo Iudaeorum episcopus*, cui fuerat familiaris, malleo extendit usque ad denarii tenuitatem. Hier ist der episcopus Iudaeorum! Wollte man auch hier statt episcopus, corpus lesen, so würde das Bild dadurch gewinnen, indem dann die gesammte Judenschaft von Köln den Kanonikus bis zur Dicke eines Fünfgroschenstücks plattgehämmert hätte! Aber zu dieser Annahme ist kein Grund vorhanden; sie läßt sich auch mit dem der Konstruktion des Satzes nicht wohl in Einklang bringen.

Was man sich unter dem episcopus Iudaeorum zu denken habe, ist aus dieser Stelle mit Gewißheit nicht zu entnehmen. Vermuthlich war er der Vorsteher der Judenschaft oder des Judenquartiers, der Judäaria oder Juderia, wie es im Mittelalter genannt wird.

Die 11,000 Jungfrauen.

Herr Dr. Binterim hat in seinem Calendarium Ecclesiae Coloniense bewiesen, daß nicht 11,000, sondern 11 Jungfrauen in Köln hingerichtet worden seien. Cäsarius von Heisterbach theilt einige Erzählungen mit, welche für die Geschichte der 11,000 Jungfrauen nicht ohne Interesse sind.

Apollonius, diejenige Person, mit welcher Cäsarius sich in dem genannten Werke gewöhnlich unterhält, drückt dem Cäsarius den Wunsch aus, einige Visionen über die 11,000 Jungfrauen zu hören. Cäsarius erzählt hierauf im Kap. 85.: „Der Abt des Cisterzienser-Klosters zu Folkodesrode in Thüringen sei in einer Nacht im Traume in die St. Ursula-Kirche zu Köln versetzt worden, und habe gesehen, daß außerhalb der Kirche drei Jungfrauen, mit Namen Thecmata, Clecmata, Christancia, an einer Mauer begraben seien. Er sei hierauf nach Köln gereiset, habe den Ort richtig aufgefunden, und habe sich an die Abtissin gewandt, welche ihm gestattet hätte, die Gebeine auszugraben. Zu diesem Zwecke habe man ihn an einen gewissen Ulricus gewiesen, der sich damit beschäftigte, die Gebeine dieser h. Jungfrauen auszugraben. Cui consuetudo erat earumdem sacrarum martyrum corpora effodere. Ehrlichkeit scheint nicht die größte Tugend dieses Ulrich gewesen zu sein, denn einen sehr schönen Kamm (pulcherrimum pecten), den er in einem dieser Gräber fand, wollte er entwenden. Eine Nonne, Friderindis mit Namen, welche gesehen, wo Ulrich denselben hingelegt, eignete sich denselben widerrechtlich zu, oder wie Cäsarius sagt, furata est. Der Kamm wurde wieder zurück gebracht, und mit den Gebeinen nach dem Kloster Folkosrode gebracht.

Durch einen andern Traum entdeckte die Abtissin Eufemia zwei h. Jungfrauen, die nach Heisterbach gebracht wurden. Sie waren in dem Kloster zu Köln selbst unter einer Mauer begraben.

Apollonius fragt nun, ob es den h. Jungfrauen nicht

unangenehm sei, daß ihre Gebeine in so verschiedene Gegenden vertheilt würden, und bald nachher meint er, da die Gebeine der 11,000 Jungfrauen auch in Straßen und Gärten von Köln gefunden wüeden, so könne es kaum anders geschehen, daß nicht oft fremde Gebeine mit den ihrigen vermischt würden. Cum in stratis et hortis civitatis Coloniae, beatarum virginum undecim millium passim ossa reperiantur, videtur mihi vix fieri posse quin saepe aliena eis ossa admisceantur. Auf diese kritische Frage erwiedert Cäsarius: ein Mönch de veteri monte (Altenberg?), wo mehr als tausend Leiber dieser h. Jungfrauen ruhen sollten, hätte ihm erzählt, daß sie keine falschen Reliquien unter sich duldeten. Retulit mihi monachus quidam de veteri Monte in quo amplius quam mille dicuntur esse corpora, quod nullas falsas inter se esse patiantur reliquias.

Zum Beweise führt Cäsarius an: Tempore quodam, cum plurima illic allata fuissent corpora monachi lavarunt illa, cumque eadem posuissent super sedes capituli, pannis mundis substratis, ut siccarentur, foetor intolerabilis quasi ex eis exhalans omnium nares infecit. Der Abt betete: et vix verba compleverat et ecce os grande equinum, cunctis videntibus, de medio reliquiarum exsiliens extra capitulum quasi turbine pulsum, proiectum est, cum quo omnis foetor extractus est advenitque odor suavissimus.

Der h. Christophorus.

Weswegen wird der h. Christoph von den Malern und Bildhauern in kolossaler Gestalt dargestellt?

Ueber die frühern Lebensverhältnisse dieses Heiligen ist wenig bekannt und selbst seine Märtyrakten weichen von einander wesentlich ab*). Die Verehrung desselben ist indessen sehr ausgebreitet. Sowohl von der orientalischen als von der abendländischen Kirche wird sein Fest begangen. Die Kunst mußte dadurch aufgefordert werden, den heiligen Christoph auch bildlich darzustellen. Es war aber natürlich, daß diese sich, da über die Lebensverhältnisse wenig bekannt war, sich an den Namen hielt. Christopheros heißt nämlich Christusträger. Nach Butler glaubt man auch, der Name Christophoros sei nicht der eigentliche Name des Heiligen gewesen, sondern er habe sich

*) S. Butler Leben der Heiligen von Räß u. Weis. 1. Bd. S. 46.

denselben, nach dem Beispiele des h. Ignatius, Bischofes von Antiochien, beigelegt, um dadurch seine große Liebe zu Christus zu bezeichnen. Er beruft sich auf Vida, Hym. 261. tom. II. p. 150. Hier stehen die Verse:

Christophore, infixum quod eum usque in corde gerebas
Pictores Christum dant tibi ferre humeris.

Weil du, o Christoph, Christum stets tief im Herzen getragen
Bilden die Künstler dich, wie du auf den Schultern
ihn trägst.

Der h. Ignatius nennt sich nämlich in seinen Briefen, in denen das glühendste Verlangen nach Vereinigung mit unserm Herrn sich ausspricht, *Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεόφορος*, Ignatius auch Theophorus genannt. Nach der Stellung des Accentes ändert sich die Bedeutung dieses Wortes. *Θεοφόρος* heißt: der Gott trägt, und *Θεόφορος* der von Gott getragen wird. Die letztere Bedeutung des Wortes hat nach Stolbergs Vermuthung *) zu der ungegründeten Erzählung Veranlassung gegeben: Ignatius sei dasjenige Kind, welches der Heiland den Jüngern als Muster der Einfalt gezeigt habe. Matth. 18, 1—6. Mark. 9, 35. In den Märtyrer-Akten des h. Ignatius fragt Trajanus: *καὶ τίς ἐστιν Θεόφορος*; und Ignatius antwortet: *Χριστὸν ἔχων ἐν στέρνοις*. „Der Christum im Herzen trägt" **). Wären die Lebensverhältnisse des h. Ignatius weniger bekannt gewesen, so hätte sich die Malerei und Skulptur eben so leicht an den Beinamen des h. Ignatius halten können, wie sie sich bei dem h. Christoph an dessen Zunamen gehalten hat. Auffallend ist es übrigens, daß sich nirgends, oder doch nur selten, Gemälde aus dem Leben dieses großen Bischofes von Antiochien finden. Von dem h. Christoph hingegen haben die größten Maler solche geliefert: A. Dürer, Bassano, G. Reni, Rubens, Dominichino, Titian, Hemmelink u. A.

Aber warum wird denn nun der h. Christoph in kolossaler Größe dargestellt? Muratori erzählt in seiner oft ins Deutsche übersetzten Abhandlung von der ächten Einrichtung der christlichen Andacht, das Volk habe

*) Geschichte der Religion Jesu 7. Th S. 417.

**) Le sette Lettere Genuine di S. Ignazio volgarizzate e corredate di note critiche e filologiche dall' Abbate A. L. Graziani. Roma 1833. p. 159.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Im Zustande des Affektes ist die Aufmerksamkeit des Menschen ganz einseitig beschäftigt. Sie ist unwandelbar fest auf die Vorstellung gerichtet, welche Objekt des Affektes ist. Die Einbildungskraft ist in der größten Thätigkeit, alle verbundenen und gleichartigen Vorstellungen herbei zu führen, die sich alle um jene, wie um ihren Mittelpunkt, herumdrehen. Hierbei fühlt der Mensch einen heftigen Drang, sein Gefühl auszuschütten, und weil er, wegen der durchaus einseitigen Richtung seiner Aufmerksamkeit und der heftig aufgebrachten Phantasie nicht bemerkt, daß die Gegenstände, welche ihn umgeben, leblos sind; so schüttet er gegen sie sein Herz aus, gleichsam als ob sie Leben und Empfindung hätten: So lange sein Bewußtsein ihn verlassen hat, oder so lange, wie man sagt, er vor Affekt außer sich ist, wird er das Gegentheil nicht wahrnehmen. Eben so redet er auch abwesende Personen an, als wären sie gegenwärtig. Er bemerkt nicht, daß sie nicht gegenwärtig sind, weil das Gefühl seine Aufmerksamkeit von allem Andern absorbirt hat. Die Phantasie aber arbeitet so lebhaft, daß er wirklich glaubt, die entfernten Personen vor sich zu haben und sie anredet.

Hieraus ergibt sich, wann der Redner die Apostrophe schicklich gebrauchen könne. Dann nämlich, wenn der Zuhörer in eine dazu passende Stimmung versetzt ist. Ist diese Stimmung nicht vorhanden, so ist die Apostrophe unnatürlich, und fällt leicht ins Lächerliche. Wann aber ist diese Stimmung vorhanden? Welche ist diese Stimmung? Sie kann keine andere sein als diejenige, worin der Zuhörer sich selbst solcher Apostrophen bedienen würde, nämlich wenn man sehr stark den Affekt eines Andern mitfühlt, wenn man also selbst in den Affekt versetzt ist. Der Redner muß also das Mitgefühl seiner Zuhörer so stark erwecken, daß sie selbst in den Affekt kommen, worin er sich der Apostrophe bedient. Geschieht dies nicht, so bleibt sie ohne Wirkung. Es ist daher Unrecht, wenn der Redner da, wo er selbst bei kaltem Blute und wo die Zuhörer noch ganz der ruhigen Vernunft folgen, mit einmal die Steine oder den Tempel oder weit entfernte Menschen anreden wollte! — Gleiches gilt von dem Epiphonem. Es ist bei Gemüthsbewegungen, insbesondere bei heftigen, ganz natürlich. Es ist aber unnatürlich, wenn der Redner sich desselben bedient, ehe er das Gefühlsvermögen seiner Zuhörer in Bewegung gesetzt, und wird lächerlich, wenn diese Ausrufungen hören, ohne zu wissen warum.

* * *

Munda cor meum ac labia mea seien für sich als V. zu nehmen, so, daß das Gebet selbst mit den Worten Omnipotens Deus anfange. Geschieht dieses, so ist die Einfachheit und Richtigkeit der Konstruktion da. Nach dieser Interpunktion hat auch der Bischof Jakob Brand in seinem Gebetbuche übersetzt. Andere Uebersetzer haben keinen Anstoß an dieser Stelle gefunden.

* * *

Bei dem Offertorium spricht der Priester nachstehendes Gebet:

Suscipe sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis *Iesu Christi* domini nostri et in honorem beatae Mariae semper Virginis et beati Ioannis Baptistae et sanctorum apostolorum Petri et Pauli et *istorum* et omnium sanctorum, ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, et illi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam agimus in terris.

Was soll das istorum in diesem Gebete bedeuten? An wen soll man dabei denken? Man könnte vermuthen, daß ursprünglich in dem Manuscripte nach dem Worte istorum etwa ein NN. oder ein Gedankenstrich gestanden habe, Zeichen, die man in den gedruckten Exemplaren ausgelassen habe. Demnach bezöge sich das istorum etwa auf den Patron der Kirche oder auf andere Heilige, deren der Priester besonders erwähnen wolle. Folgende Oratio dient das Gesagte zu bestätigen.

A cunctis nos quaesumus, Domine, mentis et corporis defende periculis, et intercedente beata et gloriosa semper virgine Dei Genitrice Maria, cum beatis Apostolis tuis Petro et Paulo *atque beato N.* et omnibus Sanctis salutem nobis tribue etc.

Hier werden die Apostel Petrus und Paulus, dann die besondern Heiligen und zuletzt die Heiligen überhaupt omnes sancti, ganz wie in dem obigen Gebete erwähnt.

Die aufgestellte Vermuthung erhält durch folgende Stellen eine neue Bestätigung. In dem Ordo Missae der Mailändischen Kirche, welche auf Befehl des h. Karolus 1560 gedruckt worden, heißt es: Suscipe s. Trinitas — et in honorem omnium sanctorum qui tibi placuerunt ab initio mundi, et eorum quorum hodie festivitas celebratur, et quorum hic nomina et reliquia habentur ut illis sit ad honorem etc. *). Diese Stelle

*) S. Martene de antiquis ritibus ecclesiae. Tom. I. p. 474. Rotomagi 1700.

kommt in dem Ordo missae, welchen Matthias Flacius Illyrikus herausgegeben mit denselben Worten vor *). Ebenso in dem alten Codex des Klosters St. Denys, welche um die Zeit Karls des Großen geschrieben worden, und überhaupt in fast allen alten Ordinibus Missae, welche von Martene a. a. O. mitgetheilt worden sind. Hiernach ist es nicht zweifelhaft, an wen man unter dem istorum zu denken habe.

* * *

In dem Gebete Te igitur, mit welchem der Kanon beginnt, heißt es: Supplices rogamus ac petimus uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, *in primis* quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta Catholica. Worauf soll das in primis sich beziehen? Was soll es bedeuten? Dereser übersetzt: Wir bringen sie (diese Gaben) vorzüglich dar für deine heilige, allgemeine Kirche? Eben so übersetzt Nickel; Blum übersetzt „besonders." Brand hat dieses Wort gar nicht übersetzt, und Veith gibt es durch: zuerst. Wer hat nun Recht? Wir glauben der Letztere. Nachdem der Priester zu Gott gebetet, er möge das Opfer genehm halten und segnen: gibt er an, für wen dasselbe dargebracht werden soll; nämlich zuvörderst, zuerst, vor Allem für die katholische Kirche, dann aber für diejenige, für welche er insbesondere beten will, und für alle bei dem Opfer Gegenwärtigen. Die Bedeutung dieses Wortes tritt noch bestimmter hervor, wenn man sich daran erinnert, daß in den ältern Zeiten an dieser Stelle des Kanons noch des Papstes und des Ordinarius, der Patriarchen, zuweilen der Erzbischöfe, Chorbischöfe, der Erzpriester, der Archidiakonen, dann der Kaiser und Könige, dann der Wohlthäter der Kirche, der Opfernden zum Theil namentliche Erwähnung geschah **). In gleichem Sinne kömmt das in primis gleich in dem folgenden Gebete: Infra actionem vor. Communicantes et memoriam venerantes inprimis gloriosae semper virginis Mariae — sed et beatorum apostolorum ac Martyrum tuorum Petri et Pauli. Hier hat Dereser das inprimis richtig durch erstens, Veith und Nickel durch zuvörderst, Brand hat es gar nicht und Blum ungenau durch vorzüglich übersetzt.

* * *

*) Daselbst S. 503.
**) S. Martene l. c. p 400.

Munda cor meum ac labia mea seien für sich als V. zu nehmen, so, daß das Gebet selbst mit den Worten Omnipotens Deus anfange. Geschieht dieses, so ist die Einfachheit und Richtigkeit der Konstruktion da. Nach dieser Interpunktion hat auch der Bischof Jakob Brand in seinem Gebetbuche übersetzt. Andere Uebersetzer haben keinen Anstoß an dieser Stelle gefunden.

* * *

Bei dem Offertorium spricht der Priester nachstehendes Gebet:

Suscipe sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis *Iesu Christi* domini nostri et in honorem beatae Mariae semper Virginis et beati Ioannis Baptistae et sanctorum apostolorum Petri et Pauli et *istorum* et omnium sanctorum, ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, et illi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam agimus in terris.

Was soll das istorum in diesem Gebete bedeuten? An wen soll man dabei denken? Man könnte vermuthen, daß ursprünglich in dem Manuscripte nach dem Worte istorum etwa ein NN. oder ein Gedankenstrich gestanden habe, Zeichen, die man in den gedruckten Exemplaren ausgelassen habe. Demnach bezöge sich das istorum etwa auf den Patron der Kirche oder auf andere Heilige, deren der Priester besonders erwähnen wolle. Folgende Oratio dient das Gesagte zu bestätigen.

A cunctis nos quaesumus, Domine, mentis et corporis defende periculis, et intercedente beata et gloriosa semper virgine Dei Genitrice Maria, cum beatis Apostolis tuis Petro et Paulo *atque beato N.* et omnibus Sanctis salutem nobis tribue etc.

Hier werden die Apostel Petrus und Paulus, dann die besondern Heiligen und zuletzt die Heiligen überhaupt omnes sancti, ganz wie in dem obigen Gebete erwähnt.

Die aufgestellte Vermuthung erhält durch folgende Stellen eine neue Bestätigung. In dem Ordo Missae der Mailändischen Kirche, welche auf Befehl des h. Karolus 1560 gedruckt worden, heißt es: Suscipe s. Trinitas — et in honorem omnium sanctorum qui tibi placuerunt ab initio mundi, et eorum quorum hodie festivitas celebratur, et quorum hic nomina et reliquia habentur ut illis sit ad honorem etc. *). Diese Stelle

*) S. Martene de antiquis ritibus ecclesiae. Tom. I. p. 474. Rotomagi 1700.

kommt in dem Ordo missae, welchen Matthias Flacius Illyrikus herausgegeben mit denselben Worten vor *). Ebenso in dem alten Codex des Klosters St. Denys, welche um die Zeit Karls des Großen geschrieben worden, und überhaupt in fast allen alten Ordinibus Missae, welche von Martene a. a. O. mitgetheilt worden sind. Hiernach ist es nicht zweifelhaft, an wen man unter dem istorum zu denken habe.

* * *

In dem Gebete Te igitur, mit welchem der Kanon beginnt, heißt es: Supplices rogamus ac petimus uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, *in primis* quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta Catholica. Worauf soll das in primis sich beziehen? Was soll es bedeuten? Dereser übersetzt: Wir bringen sie (diese Gaben) vorzüglich dar für deine heilige, allgemeine Kirche? Eben so übersetzt Nickel; Blum übersetzt „besonders." Brand hat dieses Wort gar nicht übersetzt, und Veith gibt es durch: zuerst. Wer hat nun Recht? Wir glauben der Letztere. Nachdem der Priester zu Gott gebetet, er möge das Opfer genehm halten und segnen: gibt er an, für wen dasselbe dargebracht werden soll; nämlich zuvörderst, zuerst, vor Allem für die katholische Kirche, dann aber für diejenige, für welche er insbesondere beten will, und für alle bei dem Opfer Gegenwärtigen. Die Bedeutung dieses Wortes tritt noch bestimmter hervor, wenn man sich daran erinnert, daß in den ältern Zeiten an dieser Stelle des Kanons noch des Papstes und des Ordinarius, der Patriarchen, zuweilen der Erzbischöfe, Chorbischöfe, der Erzpriester, der Archidiakonen, dann der Kaiser und Könige, dann der Wohlthäter der Kirche, der Opfernden zum Theil namentliche Erwähnung geschah **). In gleichem Sinne kömmt das in primis gleich in dem folgenden Gebete: Infra actionem vor. Communicantes et memoriam venerantes inprimis gloriosae semper virginis Mariae — sed et beatorum apostolorum ac Martyrum tuorum Petri et Pauli. Hier hat Dereser das inprimis richtig durch erstens, Veith und Nickel durch zuvörderst, Brand hat es gar nicht und Blum ungenau durch vorzüglich übersetzt.

* * *

*) Daselbst S. 503.
**) S. Martene l. c. p 400.

In dem Kanon lesen wir nach der Konsekration folgende Stelle:

Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas (signat ter super Hostiam et Calicem simul, dicens) sancti † ficas, vivi † ficas, bene † dicis, et praestas nobis.

Es fällt bald auf, daß diese Stelle nicht sehr leicht zu verstehen ist. Das zeigt sich auch in den Uebersetzungen. Der Bischof Brand z. B. übersetzt:

> Durch Ihn schaffest und erhältst Du Alles, was gut ist, und heiligest und belebest und segnest und schenkest es uns!

Dereser und Emanuel Veith: „durch welchen Du, o Herr, all dieß Gute immer schaffest, heiligst, lebendig machst, segnest, und uns ertheilst.“ J. Adam Nickel: „durch welchen Du, o Herr, alle diese Gaben und Güter schaffest, heiligst, segnest und uns darreichest.“

Es ist nicht schwer, einzusehen, daß alle diese Uebersetzungen nicht so beschaffen sind, daß man nicht Manches vom grammatischen und historischen Standpunkte aus, dagegen einwenden könnte. Die Uebersetzung Brand's gibt einen ganz andern Gedanken, als die Worte enthalten, und an was für „Gutes“ soll man in der Uebersetzung von Dereser denken? Am genauesten ist noch die Uebersetzung von Nickel, wiewohl auch sie nicht genügt. Denn was berechtigt ihn, das Wort bona im substantivischen Sinne zu nehmen? Uns scheint folgende Erklärung richtiger zu sein.

Es ist den Freunden der Liturgie bekannt, daß außer Brod und Wein auch Früchte verschiedener Art, insbesondere Erstlinge, in den ältesten Zeiten geopfert wurden. Bei Durandus lesen wir zu unserer Stelle die Worte: Hoc autem loco benedicuntur uvae prout dicetur in VII. parte sub V. feria coenae Domini, ubi agitur de diurno officio. In canone Apostolorum in Burcardo lib. V. cap. offert. ita legitur. „Offerri non liceat ad altare, scilicet ad benedicendum praeter novas spicas et uvas et oleum, et fabas et thymiama ad incensum tempore quo sancta oblatio celebratur *).“ Und Schmid schreibt in seiner Liturgik „Sonst ist noch bemerkenswerth, daß ehemals vor dem „Per quem haec omnia“, oft auch Segnungen über gewöhnliches Brod, Feldfrüchte u. s. w. gesprochen wurden, so, daß das Per quem omnia zugleich von

*) Durandus lib. IV. de XI. parte canonis p. 184.

den gesegneten Gegenständen verstanden wurde." Hierauf gehen die Worte haec omnia, Alles, was auf dem Altare dargebracht worden. Alles, was da geopfert worden, ist von Gott durch Jesum Christum geschaffen worden. Aber wie ist es geschaffen? Ist Alles von Natur böse, oder ist es gut? Der Gnosticismus, so alt als das Christenthum, lehrte, die sichtbare Schöpfung sei das Werk der Mächte der Finsterniß, sie sei aus der Materie, der ὕλη, dem Prinzipe des Bösen, gebildet worden. Daher die Vorschriften der Enthaltsamkeit vom Fleische, vom Weine, von der Ehe, weil alles Materielle unrein, böse ist. Diese Ansicht wurde insbesondere von den Manichäern scharf ausgebildet. Diesen dem Volke sehr gefährlichen Irrthümern gegenüber, lehrte die Kirche ihre Gläubigen: „Alles sei von der göttlichen Weisheit geschaffen und bestimmt, zum Dienste des Allerhöchsten angewendet zu werden. Sie bediente sich von den frühesten Zeiten her bestimmter Gebetsformeln, um den Segen des Himmels über Alles herabzuflehen, was zur Verehrung Gottes oder für das Wohl des Menschen bestimmt war. In dieser Beziehung sagt Lingard *), war das Verfahren der Kirche, eine genaue Nachahmung des Befehles, den Gott dem Gesetzgeber gegeben hatte, und der durch die Lehre des Apostels: daß Alles, was Gott geschaffen hat, gut und nicht verwerflich sei, was mit Danksagung genossen werde" **), bestätigt wurde. Der Apostel Paulus straft an der angeführten Stellen diejenigen: „die mit Scheinheiligkeit Lügen reden, gebrandmarkt in ihrem eigenen Gewissen, die verbieten zu heirathen und Speisen zu genießen, welche Gott geschaffen hat, daß sie mit Danksagung genossen werden." Quia omnis creatura bona est, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur v. 4. Es ist hiernach von selbst einleuchtend, in welchem Sinne wir die Stelle des Kanons nehmen. Sie ist demnach nichts als eine Wiederholung der Lehre des Apostels Paulus. Gott erschafft durch Jesum Christum alle diese Dinge gut, sie sind nicht böse, wie die gnostische Irrlehre es behauptete. Es wird dreimal das Kreuzzeichen über die bezeichneten Gaben gemacht: dadurch bekennt die Kirche ihre Lehre und tritt dem gedachten Irrthume beim Volke insbesondre kräftig und anschaulich entgegen. Von dieser Segnung wendet sich der Priester zu den sakramentalischen Gestalten, über welche er ebenfalls das Kreuzeszeichen macht,

*) The antiquity of de Anglo-Saxon Church. p. 201.
**) I. Timoth. 4, 2.

aber nicht mit der Hand, sondern signat cum hostia ter a labio ad labium calicis. Es bedarf keiner Erwähnung, daß die Kirche, um Volksirrthümern entgegen zu treten, auch in andern Fällen solche Gegensätze in ihre Gebete und h. Handlungen aufgenommen hat.

Ueber den Antrag des Kaisers Tiberius, Christum unter die Zahl der Götter aufnehmen zu lassen.

Tertullian erzählt in seinem Apologetikus Kap. 5. und 21. der Kaiser Tiberius habe Christum unter die Zahl der Götter wollen aufnehmen lassen und habe deshalb einen Antrag an den römischen Senat gestellt, der aber von diesem verworfen worden sei. Diese Angabe, welche lange als wahr geglaubt worden ist, ist später in Zweifel gezogen worden. In der Rezension des Wessenbergschen Werkes: die großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16. Jahrhunderts S. Tübinger Quartalschrift Jahrgang 1841. 4. Heft, schreibt Herr Hefele: „Tertullians Nachricht selbst hält die Kritik keineswegs aus, und ist zuerst von Tanaquill Faber von Saumur angegriffen, zuletzt nahehin allgemein aufgegeben worden. Ein Blick in ein neueres Kirchengeschichtswerk, z. B. Gieseler I, 78. Not. c. Neander K. G. S. 89. hätte den Herrn Verfasser hievon in Kenntniß setzen müssen."

Also das Zeugniß Tertullians hält die Kritik keineswegs aus! Aber welche Kritik? Die Prüfung derjenigen Kritik, die sich durch ihre willkürlichen Unternehmungen in bösen Ruf gebracht, hält die gedacht Angabe allerdings nicht aus. Aber die Prüfung einer besonnenen Kritik, welche nicht blos auf das wider, sondern auch auf das für hört, denken wir, würde die Angabe des Tertullian bestehen, mindestens wird es einer besonnenen Kritik nicht gelingen, die Angabe als falsch zu erweisen. Herr Hefele meint, die Nachricht Tertullians sei zuletzt nahehin allgemein aufgegeben worden. Darin irrt er. Der Verfasser der Beleuchtung der Hefeleschen Rezension in den freimüthigen Blättern hat bereits darauf hingewiesen, daß Bossuet in seinen Discours sur l'histoire universelle, daß Hr. von Chateaubriand in seinen Études ou Discours Historiques, die Nachricht des Tertullian für gegründet ansehen. Gleicher Ansicht war auch Friedrich von

Schlegel. Er sagt, „die Angabe des Tertullian bleibe ein bestimmtes historisches Zeugniß über eine positive Thatsache, und so lange sich diese erklären lasse, beweise es eine falsche Kritik oder vielmehr gar keine, überall nur immer Erdichtungen und untergeschobene Schriften voraussetzen zu wollen" *). Im Jahre 1834. ist nachstehende Commentatio zur Vertheidigung der Wahrheit dieser Nachricht unter dem Titel: De Tiberii Christum in Deorum numerum referendi consilio. Scripsit I. W. I. Braun. Bonnae apud Habichtium 1834 erschienen, In den Institutionibus hist. eccles. von Delsignore, welche der gegenwärtige Professor der Kirchengeschichte an der Universität zu Rom, Hr. Tizzani, im J. 1837. herausgegeben, wird in gleichem Sinne über jene Nachricht geurtheilt. In demselben Jahre hat der Cardinal Giustiniani in Rom eine eigene Abhandlung zu gleichem Zwecke bekannt gemacht.

Ja, selbst von protestantischen Kirchenhistorikern der allerneuesten Zeit, finden wir die Nachricht des Tertullian vertheidigt. Guerike meint, dieselbe lasse sich nur mit Willkür als bloße ungegründete Volkssage auffassen **).

Episcopus iudaeorum.

Vor mehren Jahren hat ein Rheinischer Archivar eine Trier'sche Urkunde herausgegeben, in welcher ein episcopus iudaeorum vorkommt. Ein episcopus iudaeorum, ein Bischof der Juden! Wer hat von einem solchen gehört? Andere haben die Urkunde selbst angesehen und haben geglaubt, der Archivar habe nicht recht gelesen. In der Urkunde soll nämlich eps stehen, und dieses soll nicht episcopus, sondern corpus iudaeorum heißen. Indessen wäre dieses nicht die einzige Stelle, in welcher von einem episcopus iudaeorum die Rede, und Trier wäre nicht die einzige Stadt, welche einen episcopus iudaeorum gehabt hätte. Auch Köln hat einen solchen gehabt. Wir berufen uns deshalb auf den bekannten Cisterzienser-Mönch, Cäsarius von Heisterbach (am Siebengebirge), welcher um das Jahr 1222. seine libri XII. illustrium miraculorum et historiarum memorabilium ge-

---

*) Philosophie der Geschichte 1. Bd. S 332.
**) Handbuch der allg. Kirchengeschichte S. 61 (Erste Auflage).

schrieben hat. Man könnte dieses Buch des Cäsarius eine Moral in Beispielen nennen und in einem Theile de mortibus iustorum et peccatorum überschreiben. Daß die Tugendhaften belohnt, die Sünder aber, insbesondere nach diesem Leben, bestraft werden, zeigt er durch allerlei Unglücke, durch Visionen in einer so anschaulichen und furchtbaren Weise, daß seine Erzählungen auf die gläubigen Gemüther seiner Zeit einen tiefen Eindruck machen mußten. Hätte Cäsarius nicht vor Dante gelebt: so könnte man vermuthen, er habe einzelne Züge der Strafe aus der Divina Comedia entlehnt. Wie Dante, so kennt auch der fromme Cäsarius kein Ansehen der Person; Kaisern, Königen, Fürsten und Grafen, allen Geistlichen ohne Unterschied, Mönchen und Nonnen, verkündet er die Strafen, die ihrer warten.

Im 11. Buche (43. Kap.) handelt er von dem Geize und erzählt, an der Münsterkirche zu Bonn sei ein sehr geiziger Kanonikus gewesen. Ein anderer Kanonikus zu St. Andreas in Köln hatte eine Vision, in welcher der Teufel, in der Gestalt eines Mohren, dem Bonner Kanonikus zusahe, wie er das Geld (des Stiftes) zählte, und wie der Teufel in lautes Gelächer ausbrach, wenn der Kanonikus solches diebischer Weise in seine Tasche steckte. Es stellte sich heraus, das der Bonner Kanonikus in dem Augenblicke gestorben war, in welchem der Kölner diese Vision gehabt hatte. Der Kölner Kanonikus, Godfried, war aber ebenfalls geizig, und so geizig, daß die Vision, die er gehabt hatte, ihn von seinem Laster nicht hatte abbringen können. Einst veranstaltete er ein großes Gastmahl — mit fremdem Gelde — ehe er aber einen Bissen genommen hatte, wurde er vom Schlage gerührt und starb ohne allen geistlichen Trost. Nach seinem Tode hatte ein Geistlicher aus Köln folgende Vision: er sah den Kanonikus vor der Münze zu Köln auf einem Amboß liegen. Jakob, ein Jude, ja der Bischof der Juden, mit dem er vertraut gewesen, stand mit einem Hammer vor dem Amboß und schlug den Kanonikus so platt, — so platt wie ein Fünfgroschenstück!

Vidit eum Coloniae ante monetam incudi impositum, quem Iacobus Iudaeus, *imo Iudaeorum episcopus*, cui fuerat familiaris, malleo extendit usque ad denarii tenuitatem. Hier ist der episcopus Iudaeorum! Wollte man auch hier statt episcopus, corpus lesen, so würde das Bild dadurch gewinnen, indem dann die gesammte Judenschaft von Köln den Kanonikus bis zur Dicke eines Fünfgroschenstücks plattgehämmert hätte! Aber zu dieser Annahme ist kein Grund vorhanden; sie läßt sich auch mit dem der Konstruktion des Satzes nicht wohl in Einklang bringen.

Was man sich unter dem episcopus Iudaeorum zu denken habe, ist aus dieser Stelle mit Gewißheit nicht zu entnehmen. Vermuthlich war er der Vorsteher der Judenschaft oder des Judenquartiers, der Judäaria oder Juderia, wie es im Mittelalter genannt wird.

Die 11,000 Jungfrauen.

Herr Dr. Binterim hat in seinem Calendarium Ecclesiae Coloniense bewiesen, daß nicht 11,000, sondern 11 Jungfrauen in Köln hingerichtet worden seien. Cäsarius von Heisterbach theilt einige Erzählungen mit, welche für die Geschichte der 11,000 Jungfrauen nicht ohne Interesse sind.

Apollonius, diejenige Person, mit welcher Cäsarius sich in dem genannten Werke gewöhnlich unterhält, drückt dem Cäsarius den Wunsch aus, einige Visionen über die 11,000 Jungfrauen zu hören. Cäsarius erzählt hierauf im Kap. 85.: „Der Abt des Cisterzienser-Klosters zu Felkodesrode in Thüringen sei in einer Nacht im Traume in die St. Ursula-Kirche zu Köln versetzt worden, und habe gesehen, daß außerhalb der Kirche drei Jungfrauen, mit Namen Thecmata, Clecmata, Christancia, an einer Mauer begraben seien. Er sei hierauf nach Köln gereiset, habe den Ort richtig aufgefunden, und habe sich an die Abtissin gewandt, welche ihm gestattet hätte, die Gebeine auszugraben. Zu diesem Zwecke habe man ihn an einen gewissen Ulricus gewiesen, der sich damit beschäftigte, die Gebeine dieser h. Jungfrauen auszugraben. Cui consuetudo erat earumdem sacrarum martyrum corpora effodere. Ehrlichkeit scheint nicht die größte Tugend dieses Ulrich gewesen zu sein, denn einen sehr schönen Kamm (pulcherrimum pecten), den er in einem dieser Gräber fand, wollte er entwenden. Eine Nonne, Friderindis mit Namen, welche gesehen, wo Ulrich denselben hingelegt, eignete sich denselben widerrechtlich zu, oder wie Cäsarius sagt, furata est. Der Kamm wurde wieder zurück gebracht, und mit den Gebeinen nach dem Kloster Folkosrode gebracht.

Durch einen andern Traum entdeckte die Abtissin Eufemia zwei h. Jungfrauen, die nach Heisterbach gebracht wurden. Sie waren in dem Kloster zu Köln selbst unter einer Mauer begraben.

Apollonius fragt nun, ob es den h. Jungfrauen nicht

unangenehm sei, daß ihre Gebeine in so verschiedene Gegenden vertheilt würden, und bald nachher meint er, da die Gebeine der 11,000 Jungfrauen auch in Straßen und Gärten von Köln gefunden würden, so könne es kaum anders geschehen, daß nicht oft fremde Gebeine mit den ihrigen vermischt würden. Cum in stratis et hortis civitatis Coloniae, beatarum virginum undecim millium passim ossa reperiantur, videtur mihi vix fieri posse quin saepe aliena eis ossa admisceantur. Auf diese kritische Frage erwiedert Cäsarius: ein Mönch de veteri monte (Altenberg?), wo mehr als tausend Leiber dieser h. Jungfrauen ruhen sollten, hätte ihm erzählt, daß sie keine falschen Reliquien unter sich duldeten. Retulit mihi monachus quidam de veteri Monte in quo amplius quam mille dicuntur esse corpora, quod nullas falsas inter se esse patiantur reliquias.

Zum Beweise führt Cäsarius an: Tempore quodam, cum plurima illic allata fuissent corpora monachi lavarunt illa, cumque eadem posuissent super sedes capituli, pannis mundis substratis, ut siccarentur, foetor intolerabilis quasi ex eis exhalans omnium nares infecit. Der Abt betete: et vix verba compleverat et ecce os grande equinum, cunctis videntibus, de medio reliquiarum exsiliens extra capitulum quasi turbine pulsum, proiectum est, cum quo omnis foetor extractus est advenitque odor suavissimus.

Der h. Christophorus.

Weswegen wird der h. Christoph von den Malern und Bildhauern in kolossaler Gestalt dargestellt?

Ueber die frühern Lebensverhältnisse dieses Heiligen ist wenig bekannt und selbst seine Märtyrakten weichen von einander wesentlich ab *). Die Verehrung desselben ist indessen sehr ausgebreitet. Sowohl von der orientalischen als von der abendländischen Kirche wird sein Fest begangen. Die Kunst mußte dadurch aufgefordert werden, den heiligen Christoph auch bildlich darzustellen. Es war aber natürlich, daß diese sich, da über die Lebensverhältnisse wenig bekannt war, sich an den Namen hielt. Christophoros heißt nämlich Christusträger. Nach Butler glaubt man auch, der Name Christophoros sei nicht der eigentliche Name des Heiligen gewesen, sondern er habe sich

*) S. Butler Leben der Heiligen von Rüß u. Weis. 1. Bd. S. 46.

denselben, nach dem Beispiele des h. Ignatius, Bischofes von Antiochien, beigelegt, um dadurch seine große Liebe zu Christus zu bezeichnen. Er beruft sich auf Vida, Hym. 261. tom. II. p. 150. Hier stehen die Verse:

Christophore, infixum quod eum usque in corde gerebas
Pictores Christum dant tibi ferre humeris.

Weil du, o Christoph, Christum stets tief im Herzen getragen
Bilden die Künstler dich, wie du auf den Schultern ihn trägst.

Der h. Ignatius nennt sich nämlich in seinen Briefen, in denen das glühendste Verlangen nach Vereinigung mit unserm Herrn sich ausspricht, *Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεόφορος*, Ignatius auch Theophorus genannt. Nach der Stellung des Accentes ändert sich die Bedeutung dieses Wortes. *Θεοφόρος* heißt: der Gott trägt, und *Θεόφορος* der von Gott getragen wird. Die letztere Bedeutung des Wortes hat nach Stolbergs Vermuthung *) zu der ungegründeten Erzählung Veranlassung gegeben: Ignatius sei dasjenige Kind, welches der Heiland den Jüngern als Muster der Einfalt gezeigt habe. Matth. 18, 1—6. Mark. 9, 35. In den Märtyrer-Akten des h. Ignatius fragt Trajanus: *καὶ τίς ἐστιν Θεόφορος*; und Ignatius antwortet: *Χριστὸν ἔχων ἐν στέρνοις*. „Der Christum im Herzen trägt" **). Wären die Lebensverhältnisse des h. Ignatius weniger bekannt gewesen, so hätte sich die Malerei und Skulptur eben so leicht an den Beinamen des h. Ignatius halten können, wie sie sich bei dem h. Christoph an dessen Zunamen gehalten hat. Auffallend ist es übrigens, daß sich nirgends, oder doch nur selten, Gemälde aus dem Leben dieses großen Bischofes von Antiochien finden. Von dem h. Christoph hingegen haben die größten Maler solche geliefert: A. Dürer, Bassano, G. Reni, Rubens, Dominichino, Titian, Hemmelink u. A.

Aber warum wird denn nun der h. Christoph in kolossaler Größe dargestellt? Muratori erzählt in seiner oft ins Deutsche übersetzten Abhandlung von der ächten Einrichtung der christlichen Andacht, das Volk habe

*) Geschichte der Religion Jesu 7. Th S. 417.

**) Le sette Lettere Genuine di S. Ignazio volgarizzate e corredate di note critiche e filologiche dall' Abbate A. L. Graziani. Roma 1833. p. 159.

ehedem geglaubt, wer das Bild des heiligen Christoph ansehe, werde an demselben Tage keines bösen Todes sterben. Daher sei dieses Distichon:

Christophori sancti speciem quicunque tuetur
Ista namque die non morte mala morietur.

Bei Butler wird in der Note 2. a. a. O. erzählt, die Statue des h. Christoph habe mit derselben Inschrift, in dem Chore des Kollegiatstiftes des alten St. Peter zu Straßburg gestanden nur mit dem Unterschiede, daß daselbst statt non morte mala morietur — nullo languore gravetur, zu lesen war. Muratori führt auch folgenden Vers an:

Christophorum videas: postea tutus eas.

und fügt hinzu, diejenigen, welche ihren Kirchen großen Zulauf gewünscht, hätten über dem Eingange desselben den h. Christoph in riesenmäßiger Gestalt abmalen lassen. Wenn es seine Richtigkeit hat, was Butler angibt, die Gläubigen hätten öfters in Pestzeiten ihre Zuflucht zu dem h. Christoph genommen: so begreift man noch leichter, wie man dazu kam, das Bild desselben so kolossal darzustellen, nämlich um es von Weitem sehen zu können. In dem Münster zu Straßburg, wo das Bild des Heiligen in Riesengröße in einem Fenster abgemalt war, befand sich bis zum Jahre 1531. seine Statue, welche 36. Fuß hoch war! *. Die Statue des h. Christoph im Dome zu Köln, ist hiergegen sehr klein zu nennen; sie hat nur 10. Fuß Höhe. Aus dem eben angeführten Glauben des Volkes begreift man auch, wie man dazu gekommen, die Bilder unseres Heiligen, wie z. B. im Dome zu Köln, im Dome zu Münster, und überhaupt in den mittelalterlichen Kirchen, bei den Eingängen aufzustellen. Herr De Noel **), welcher die Thatsache ebenfalls bezeugt, beruft sich, um dieselbe zu deuten, „auf eine Uebertragung, welcher gemäß man hiermit bezweckt habe, die Gläubigen gleich beim Eintritte in das Gotteshaus durch die Symbolik eines Christusträgers an die christliche Pflicht zu mahnen, sich der Grundsätze des Heilandes nie zu entäußern.“ Man sieht aber leicht ein, daß diese Deutung zu weit hergeholt, und zu sehr gegen die Grundsätze des Symbolisirens verstößt, als daß man sie als die richtige annehmen könnte. Was das Bild selbst betrifft, in welchem Christoph durch einen

*) Butler a. a. O.

**) Der Dom zu Köln von M. T. De Noel. Köln 1834. S. 122.

Fluß oder das Meer hindurchschreitet, Christum auf den Schultern tragend, so gibt Butler eine ansprechende Deutung. Alles, sagt er, ist in dieser Darstellung allegorisch. Sie bedeutet das Meer der Trübsale, über welches alle Gläubigen setzen müssen, um in den Hafen der Seligkeit und des himmlischen Vaterlandes einzulaufen *).

Warum schmerzt ein kurzer Verweis mehr als ein ausführlicher?

Es ist nicht schwer, die Erfahrung zu machen, daß einzelne Menschen durch einen ganz kurzen Verweis eine weit größere Wirkung hervorbringen, als Andere, welche lange Strafreden halten. Da alle Vorgesetzten und Lehrer sehr leicht in den Fall kommen, Verweise geben zu müssen: so lohnt es sich offenbar der Mühe, die Ursache aufzusuchen, woher dieses komme. Wir wollen daher die obige Frage beantworten.

In einem kurzen Verweise wird Alles dasjenige, was dazu geeignet ist, uns Schmerz zu verursachen, kurz zusammengedrängt im Tone des Unwillens ausgesagt und deswegen bekommen wir eine lebhaftere und stärkere Vorstellung davon, die bei uns also auch ein stärkeres Mißvergnügen und größern Schmerz verursacht. Auf der andern Seite aber verliert die Mißfallen erregende Vorstellung an Lebhaftigkeit und Stärke, wenn in einem weitläufigen Verweise die Vorstellungen und ihre Theile deutlich und umständlich umschrieben werden. Da somit die Vorstellung nicht auf einmal wirkt, so vermag sie auch nicht, ihren ganzen Eindruck zu machen und ihre vollständige Wirkung hervorzubringen. In dem ersten Falle fühlt man das Strafwürdige des Betragens, worüber man getadelt wird, viel vollständiger und inniger, weil die Züge des Tadels von der Heftigkeit des Affektes der tadelnden Person und von ihrer Einbildungskraft, wenn auch etwas zu stark, ausgemalt werden. Der Tadel gewinnt dadurch an Gewicht, daß der Getadelte nicht das Mindeste sieht, womit er sich noch entschuldigen könnte.

---

*) „Der Ritterorden der Mäßigkeit" hatte sich den h. Christoph zum Patron erwählt. Wenn die neu gestifteten Mäßigkeitsvereine Bestand und mit der Kirche in nähere Beziehung treten sollten, so würden auch sie vielleicht dem Beispiele jener Ritter folgen und den h. Christoph zu ihrem Patrone erwählen.

In dem zweiten Falle, aber wo der Tadel ausführlich vorgetragen, alle Theile desselben zerlegt, und selbst Kleinigkeiten weitläufig erwähnt werden, erscheint uns unser Betragen nicht so strafbar und auch der sonst gerechteste Tadel verliert von seiner Wirkung. Denn der Getadelte findet dann Einzelnes, was sich entschuldigen und als Unbedeutend hinstellen läßt. Hier wird er seine Rechtfertigung ansetzen, und selbst der Tadler wird durch diese Vertheidigung gelassener werden. Im ersten Falle aber bleibt er aufgebracht, und da wir den Verweis an sich schon fühlten, so wird er hierdurch noch einen Zuwachs von Schmerz erhalten. Der kurze Verweis schneidet die Gelegenheit, uns zu vertheidigen ganz ab, bei dem ausführlichen wird sie uns von selbst dargeboten. Hiermit ist nun auch leicht einzusehen, warum ein Verweis, der Anfangs tiefen Eindruck machte, bald nachher seine Wirkung verliert. Der Verweisende läßt sich nämlich durch den ersten Eindruck verführen, diesen noch zu verstärken. Er wiederholt seinen Tadel, aber die Wirkung des wiederholten Tadels schwächt die bereits vorhandene, statt sie zu verstärken, und der Tadelnde hat sich verrechnet.

Woher kommt es, daß man im Affekte leblose oder abwesende Gegenstände anredet?

Wenn solche Apostrophen von einem Redner sollen angebracht werden, welche Stimmung wird dann von Seiten der Zuhörer erfordert?

Es ist nicht selten, daß insbesondre jüngere und gedankenarme ältere Prediger, um einen großen Eindruck auf ihre Zuhörer zu machen, sich häufig der Apostrophen bedienen. Die Apostrophe aber, wie alle Redefiguren, ist gut, wenn sie an ihrer Stelle angebracht wird; sie verfehlt ihre Wirkung oder hebt die hervorgebrachte Wirkung auf, wenn sie an der ungehörigen Stelle angewandt wird. Was von der Apostrophe, gilt auch von dem Epiphonema. „Ich kenne einen Herrn," lautet eine Stelle in Lessings Werken, „welcher dieses als Regel beobachtete, daß er alle die Paragraphen überhüpfte, zu deren Ende er etwa ein Punctum exclamationis gestellt sah. Ich glaube gewiß, daß diejenigen Prediger, welche lauter in Epiphonematibus predigen, wenn sie sich umsehen, einen großen Theil ihrer Zuhörer in der Unachtsamkeit und einen großen Theil schlafend finden werden." Unter der Apostrophe versteht man bekanntlich im engern Sinne die Anrede Abwesender oder lebloser Gegenstände. Um nun zu sehen, wann die Apostrophe an ihrer Stelle sei, müssen wir zuerst fragen, woher es komme, daß wir leblose oder abwesende Gegenstände und Personen anreden?

Im Zustande des Affektes ist die Aufmerksamkeit des Menschen ganz einseitig beschäftigt. Sie ist unwandelbar fest auf die Vorstellung gerichtet, welche Objekt des Affektes ist. Die Einbildungskraft ist in der größten Thätigkeit, alle verbundenen und gleichartigen Vorstellungen herbei zu führen, die sich alle um jene, wie um ihren Mittelpunkt, herumdrehen. Hierbei fühlt der Mensch einen heftigen Drang, sein Gefühl auszuschütten, und weil er, wegen der durchaus einseitigen Richtung seiner Aufmerksamkeit und der heftig aufgebrachten Phantasie nicht bemerkt, daß die Gegenstände, welche ihn umgeben, leblos sind; so schüttet er gegen sie sein Herz aus, gleichsam als ob sie Leben und Empfindung hätten: So lange sein Bewußtsein ihn verlassen hat, oder so lange, wie man sagt, er vor Affekt außer sich ist, wird er das Gegentheil nicht wahrnehmen. Eben so redet er auch abwesende Personen an, als wären sie gegenwärtig. Er bemerkt nicht, daß sie nicht gegenwärtig sind, weil das Gefühl seine Aufmerksamkeit von allem Andern absorbirt hat. Die Phantasie aber arbeitet so lebhaft, daß er wirklich glaubt, die entfernten Personen vor sich zu haben und sie anredet.

Hieraus ergibt sich, wann der Redner die Apostrophe schicklich gebrauchen könne. Dann nämlich, wenn der Zuhörer in eine dazu passende Stimmung versetzt ist. Ist diese Stimmung nicht vorhanden, so ist die Apostrophe unnatürlich, und fällt leicht ins Lächerliche. Wann aber ist diese Stimmung vorhanden? Welche ist diese Stimmung? Sie kann keine andere sein als diejenige, worin der Zuhörer sich selbst solcher Apostrophen bedienen würde, nämlich wenn man sehr stark den Affekt eines Andern mitfühlt, wenn man also selbst in den Affekt versetzt ist. Der Redner muß also das Mitgefühl seiner Zuhörer so stark erwecken, daß sie selbst in den Affekt kommen, worin er sich der Apostrophe bedient. Geschieht dies nicht, so bleibt sie ohne Wirkung. Es ist daher Unrecht, wenn der Redner da, wo er selbst bei kaltem Blute und wo die Zuhörer noch ganz der ruhigen Vernunft folgen, mit einmal die Steine oder den Tempel oder weit entfernte Menschen anreden wollte! — Gleiches gilt von dem Epiphonem. Es ist bei Gemüthsbewegungen, insbesondere bei heftigen, ganz natürlich. Es ist aber unnatürlich, wenn der Redner sich desselben bedient, ehe er das Gefühlsvermögen seiner Zuhörer in Bewegung gesetzt, und wird lächerlich, wenn diese Ausrufungen hören, ohne zu wissen warum.

* * *

Jede Sünde ist Unglaube. — Keiner sündigt im Zustande des lebendigen Glaubens. Daher ist es falsch, was Luther lehrt: man solle nur den Glauben bewahren, so würde uns die Sünde nicht zugerechnet.

* * *

Der Apostel Jakobus nennt den Glauben todt, insofern er die Rechtfertigung nicht wirkt. Dieses aber thut des Glaube ohne Werke, oder der Verstandesglaube nicht. Er ist νεκρα, mortua (das Todte wirkt nicht) eitel, unnütz, denn bei einem solchen Glauben, der außer den Werken dasteht, kann man noch zittern. „Auch die Teufel glauben und zittern," sagt der h. Jakobus.

* * *

Alle diejenigen, welche die Tugend nicht zu ihrem höchsten Endzwecke haben, sind Taglöhner, Mercenarii, Miethlinge. Von diesen arbeitet der Eine um Geld, der Andere um sinnlichen Genuß, der Dritte um Ansehen und Macht, der Vierte um Ehre und Ruhm und der Fünfte um wieder etwas Anderes; aber Alle zusammen arbeiten sie um Gewinn, und wäre kein Preis für ihre Arbeit ausgesetzt, so würden sie Alle in Unthätigkeit versinken. Keiner von ihnen unterscheidet sich von dem Taglöhner, der des Tages Last und Hitze trägt, um eines armseligen Lohnes willen. Wie groß und erhaben steht hingegen der Mann da, dessen Höchstes die Tugend ist! Er arbeitet nicht um Lohn, denn er sucht nichts für sich, er arbeitet für einen idealen Zweck (die Tugend), und wirkt daher auch in einer übersinnlichen Welt Dies begreift Niemand, der nicht wenigstens den Versuch gemacht, in diesem Sinne zu wirken. Denn die Menschen begreifen eigentlich nur das, was sie erfahren haben.

* * *

Für den Rath zum Vollkommnern kann es kein Prinzip geben. Das Vollkommnere hebt da an, wo die Pflicht ihre Gränze hat; fahre ich da nämlich in derselben Weise fort: so thue ich das Vollkommnere — thue mehr als die strenge Pflicht von mir fordert. Dieses Vollkommnere hat keine Gränzen, denn je weiter ich fortschreite, desto größer meine Vollkommenheit. Daher kein Prinzip des Vollkommnern.

* * *

„Wie des Menschen Wirklichkeit, so seine Sittlichkeit.“ Jeder Mensch hat irgend einen Gegenstand, den er liebt und sucht; dieser ist immer der vorzüglichste unter seinen Wirklichkeiten, sei es absolute oder den er dafür hält. So liebt der Eine das Vergnügen über Alles, der Andere das Geld, ein Dritter den Nachruhm. Dieser Gegenstand bestimmt seine Thätigkeit. Ist dieser Gegenstand nichtswürdig, so ist sein ganzes Streben nichtswürdig.

* * *

Nichts verleiht in Leiden und schweren Heimsuchungen wirksamern Trost, als der lebendige Glaube an die Fürsehung Gottes. — Wer an eine Fürsehung Gottes glaubt, der kann nicht wünschen, die Schicksale, die ihn im Leben treffen, vorauszusehen.

* * *

Nichts ist so schwer für den Menschen als sich zur wahren Feindesliebe zu erheben, den zu lieben, der uns hasset, dem Gutes zu erweisen, der uns verfolgt und uns zu verderben sucht. Insbesondere schwer ist dies, wenn man die Mittel in der Hand hat, sich zu rächen, und wenn diese Mittel keine unrechtmäßigen sind. Um sich zu dieser schweren Christenpflicht zu erheben, bedenke man 1) daß auch das, was der Feind uns zuwider thut, wie alles Andere, was uns widerfährt, Fügung Gottes ist, und daß es zu unserm zeitlichen und ewigen Heile dient, eben weil dieses von Gott zugelassen wird. Oft können wir dieses selbst einsehen; aber wenn wir es auch nicht einsehen, so bleibt die Sache doch gewiß. Man bedenke also, daß das sinnlich Unangenehme, was der Feind über uns bringt, uns selbst ein wahres Gut ist, und erhebe sich zu diesem Glauben, gestützt auf den Glauben an die Fürsehung Gottes. Wer sich zu diesem Glauben erhoben hat, der wird, der kann nicht mehr hassen. Der Feind ist die Ruthe in der Hand des Herrn, mit der er uns bessert, uns von Thorheiten, Verbrechen zurückhält, er ist das Messer mit dem die kranken Stellen, die uns sonst den Untergang brächten, ausgeschnitten werden. 2) Bedenke man, daß der Feind unser Mitbruder ist, von Gott zu demselben Ziele bestimmt ist, wozu wir bestimmt sind. Daß er also, mag er aus Kurzsichtigkeit oder aus Bosheit uns verfolgen, unser Mitleid verdiene und nicht unsern Haß, und unser Mitleid um so mehr, je größer seine Verirrung. Denn ist es

Bosheit, was ihn zum Handeln treibt, so wird die Schadenfreude, die er genießt, durch das Bittere, durch das Gift, was ihr zu Grunde liegt, tausendfach aufgewogen werden, und er wird dadurch, daß er Andere elend zu machen sucht, selbst am elendesten werden. Unsere Liebe zu ihm muß aber um so mehr sich steigern, je elender er ist, und je größer die Gefahr, daß die Gerechtigkeit Gottes das Werkzeug zerschlagen wird, welches uns geheilt hat.

* * *

In unserm Wesen liegt ein unvertilgbares Streben nach Glückseligkeit. Wo die Glückseligkeit nicht mehr gefunden wird, und wo auch keine Hoffnung mehr vorhanden, sie in der Zukunft zu erlangen, da tritt der furchtbarste Zustand des Entsetzens und der Verzweiflung ein, in welchem der Mensch auf Vernichtung des eigenen Wesens ausgeht. „Zu den Bergen werden sie sagen: fallet über uns und ihr Hügel bedecket uns."

* * *

Auch das wahre Böse des Nächsten darf man ohne Verletzung der Gerechtigkeit nur unter gewissen Bedingungen bekannt machen. Denn mag er auch noch so schwer gesündiget haben, er kann sich bessern und hat dann wieder ein Recht auf Achtung und auf einen guten Namen Dieser ist aber, wenn er verloren ist, nicht so leicht wieder zu gewinnen. Und nun trägt, derjenige, welcher das Böse ohne pflichtmäßige Nöthigung von ihm bekannt machte, die Schuld, daß dieser gute Name ihm abgeht, und somit das größte Hinderniß besteht, für Andere zu wirken, und seine eigene Menschenwürde mit dem sonst möglichen Erfolge zu fördern.

* * *

Wen nennen wir weise?

Denjenigen, der immer große, edle Zwecke hat und der immer große, edle Mittel anwendet, diese Zwecke zu erreichen. Dieses ist im Ganzen der Begriff des Weisen, der Weisheit. Der Weise will nie das Gemeine: in seinen Absichten wie in seinen Plänen erhebt er sich über die Menge. Augenblickliches Wohlsein und Vergnügen, das ganze Streben des Pöbels, worüber es Alles vergißt, und wofür er Alles thut,

haben in den Augen des Weisen keinen Werth Er bringt den Genuß des Augenblickes nicht in Anschlag, vielweniger bringt er Opfer dafür, die zehnfach größer sind als der Gewinn. Was er des Suchens werth achtet, muß andaurenden Werth haben, und was er wählt, es zu gewinnen, muß anderer Seits nicht zerstören, was er aufbaut. Oder ist je einer mit dem Namen eines Weisen beehrt worden, der schnell hinschwindende Güter zum Ziele sich gewählt hatte, oder der Mittel anwendete, sie zu erlangen, die das zerstörten oder fern hielten, was sie beschafften und beschaffen sollten? Nein: wer weise genannt werden will, muß sich bleibende Güter zum Ziele setzen, denn es müssen obendrein noch wahre Güter sein. Güter, für die Sinnlichkeit, sind nicht die Güter des Weisen, wenn sie der Vernunft mißfallen und darum keine wahre Güter. Einzig was die Vernunft achtet, ist ein wahres Gut. Der dem Reichthume lebt oder dem Ansehen oder der Macht, und kein höheres Ziel hat, dem er dieses als Mittel unterordnet, wird von Niemanden den ehrenden Titel des Weisen erlangen. Ja, selbst der sich dem Nachruhme opfert und um ihn zu gewinnen, der Segen ganzer Staaten und Völker wird, wird, sofern jenes bekannt ist, nie den Namen des Weisen erlangen, weil der Nachruhm, das höchste Gut der Sinnlichkeit, was den Vernunftgütern am nächsten rückt, indem der Mensch im Streben darnach sich noch am meisten selbst aus den Augen setzt, für die Vernunft keinen unbedingten Werth hat.

* * *

Ein ungemischtes — reines — Wohlgefallen bei sich nähren, heißt lieben. Je mehr einer liebt, desto glückseliger ist er; ohne Liebe gibt es keine Glückseligkeit. Die Glückseligkeit folgt der Liebe, wie der Schall dem Schlage. Wer ohne Liebe des Guten aus der Welt scheidet, kann nicht glückselig werden.

* * *

„Wenn einer sagt, die Kirche irre, indem sie gelehrt hat und lehrt: das Eheband könne nach der evangelischen und apostolischen Lehre, wegen Ehebruches des einen Theiles nicht aufgelöset werden — — — der sei verdammt.“ Conc. Trid. de sacr. matr. canon. VII.

Spricht dieser Kanon die Unauflösbarkeit der Ehe aus?

Das Konzilium verbietet, die Kirche des Irrthumes zu beschuldigen, wegen ihrer Lehre: nach evangelischer und apostolischer Unterweisung könne das Eheband auch im Falle des Ehebruches des einen Theiles nicht aufgelöset werden, und keiner der beiden Eheleute — auch der Unschuldige nicht, der zum Ehebruche keinen Anlaß gegeben habe, könne bei Lebzeiten des andern Theiles eine andere Ehe eingehen u. s. w. Wann beschuldigt also einer die Kirche dieses Irrthums? Offenbar dann, wenn er lehrt: nach Christi und der Apostel Lehre könne das Eheband im Falle des Ehebruchs aufgelöset werden; denn dann lehrt er das gerade Gegentheil von dem, was die Kirche lehrt, und erklärt also, wenn vielleicht auch nicht ausdrücklich, doch stillschweigend, die Lehre der Kirche als irrig. Aber wie, wenn einer behauptet, es sei ungewiß, ob Christus und seine Apostel die Ehe in gedachtem Falle für auflösbar oder für unauflösbar erklärt haben? Die Kirche lehrt: nach Christi und der Apostel Erklärung sei die Ehe auch im Falle des Ehebruches unauflösbar. Muß auch ein solcher die Lehre der Kirche stillschweigend für irrig erklären? Und muß er die Kirche des Irrthums beschuldigen, indem er das lehrt? Keineswegs; denn dabei besteht, daß die Lehre der Kirche richtig sein könne, und die Kirche wird also keines Irrthums beschuldigt.

Der anglik. Bischof von London als Kanzelredner.

Die Berliner Allg. Kirchenzeitung enthält nachstehende Notiz:

„Die Predigt, welche der Bischof von London an Sexages. in Gegenwart Sr. Majestät des Königs von Preußen abhielt, ist im Druck erschienen: The light of the world (das Licht der Welt.) A sermon preached on Sunday, January 30, 1842, when his Majesty the King of Prussia attended divine service in the Cathedral church of St. Paul, London. By Charles James (Blomfield) Lord Bishop of London. Published in obedience to his Majesty's Desire und Sr. Majestät gewidmet. Man ist allgemein darüber erstaunt. Nicht nur ist es offenkundig, daß der Bischof die nämliche Predigt, welche er dem Könige vorlas, wenigstens schon Einmal gehalten hat, sondern wir müssen uns noch besonders wundern, daß der sonst so gewandte Mann gewagt hat, bei einer so

wichtigen Veranlassung, statt etwas Besseres hervorzusuchen, wieder mit diesem sehr gewöhnlichen Sermon aufzutreten."

Uns scheint der Londoner Korrespondent des B. A. K. Z. mit einigem Unrechte auch den Lord-Bischof von London deswegen zu tadeln, daß er „nichts Besseres hervorgesucht habe," denn woher weiß der Korrespondent es, daß derselbe etwas Besseres hatte? Daß der Bischof grade über das „Licht der Welt" sprach, ist um so erklärlicher, da „der gewandte Mann", welcher Bischof von London ist, kein Kirchenlicht zu sein scheint. —

Die Luthersbuche.

Die frankf. Didaskalia enthält nachstehenden Artikel. „Es ist wohl jedem Leser der Didaskalia noch erinnerlich, daß im vorigen Jahre Mittheilung in diesen Blättern gemacht wurde, wie der am 18. Juli 1841. erfolgte heftige Sturmwind die alte denkwürdige Luthersbuche bei Wartburg zerschmettert habe, und wie die Trümmer derselben auf eine höchst feierliche Weise in die Kirche zu Steinbach gebracht worden seien. Der Geistliche dieses Ortes hat nun aus dem Holze, um es vor Verstocken zu sichern, allerhand Gegenstände, als Kelche rc. drechseln lassen und sind dieselben in dieser Messe in Frankfurt an dem Maine in einer Bude zum Verkauf, zum Besten der dortigen Kirche, ausgestellt. Jeder wahre Verehrer unseres ehrwürdigen Dr. Luther wird sich hoffentlich eine Freude daraus machen, irgend etwas als Andenken zu besitzen."

Wäre die gedachte Buche keine Luthers-, sondern etwa eine Gregorius-Buche gewesen, und hätte ein katholischer Pfarrer die Trümmer derselben „auf eine höchst feierliche Weise" in eine katholische Kirche bringen, dann Kelche daraus drechseln und diese öffentlich feil bieten lassen: so würde man einen handgreiflichen Beweis darin gefunden haben, daß die Katholiken Holz anbeten und Götzendiener seien, daß die katholische Kirche mit Reliquien Handel treibe! Aber die Trümmer sind von der Luthersbuche, und nun ist alles Anders! Es gibt vielleicht keinen Punkt in der katholischen Lehre, welcher so leicht aufzufassen ist, als der über die Verehrung der Heiligenbilder und Reliquien, es gibt auch gewiß keinen Katechismus, worin die wahre Lehre des Katholicismus über diesen Punkt

nicht vorgetragen wäre; es gibt auch vielleicht nicht einen einzigen Katholiken, der nicht wüßte, daß die Katholiken keine Anbetung der Reliquien und der Heiligen lehren. Und doch steht die falsche Ansicht von dieser so einfachen Lehre bei Tausenden von Gegnern der katholischen Kirche fest! Furchtbare Macht des Vorurtheils!

Personal-Nachrichten aus der Erzdiözese Köln vom Februar bis Juni 1842.

I. Sterbfälle: Am 23. Febr. starb Herr J. W. Grein, Primissar in Bürvenich, 79 J. alt; am 2. März starb Hr. A. J. Frohn, Vikar in Herzogenrath, 27. J. alt; am 3. April Hr. L. Reuff, Vikar in Asden, 25. J. alt; am 12. Apr. Hr. J. L. Krüll, Weltpriester zu Euskirchen, 66 J. alt; — Hr. M. Granderath, erster Kaplan in St. Andreas zu Düsseldorf, 74 J. alt; am 21. Apr. Herr L. A. Freiherr von Bayer, Bischof von Samaria, Weihbischof und Domprobst zu Köln, 79 J. alt; am 25. Apr. Hr. M. Dullye, Pfarrer zu Stieldorf, 62 J. alt; am 13. Mai Hr. W. Horn, ehemaliger Pfarrer zum h. Cunibert in Köln, 84 Jahr alt; am 17. Mai Hr. N. M. Imdahl, Pfarrer zu Säffeln, 65 J. alt; am 22. Mai Hr. P. J. Vonaachen, Pfarrer zu Utterath, 73 J. alt.

II. Ernennungen: A) zu Pfarrstellen. Am 4. März ist Herr L. M. W. Wolff, bisher Kaplan in Barmen, zum Pfarrer in Ronsdorf; am 7. Hr. J. P. J. Schäfer, bish. Vikar in Bilk, zum Pfarrer in Gruiten; und am 10. Hr. F. A. Wassen, bish. Pf. zu Zons, zum Oberpf. zur h. Anna in Düren ernannt worden.

B) Zu Vikariestellen: am 1. März ist Hr. P. A. Schrey, bish. Vikar in Bedburg-Reifferscheid, zum Vikar in Paffendorf; — Hr. V. Ch. Lieck, bish. Vikar in Görrenzig, zum Vikar in Boslar; am 21. März Hr. P. J. Bremer, bish. Vik. in Boslar, zum Vikarie-Verwalter in Dattenfeld; — Hr. L. P. Klein, bisher Vikar in Niederempt, zum Vikar in Bedburg; — Hr. J. A. Mauß, bisher Vik. in Oberelvenich, zum Vikar in Niederempt; am 11. April Hr. W. Schönen, bisher Vikar in Uckerath, zum Vikar in Oberzündorf; — Herr. J. J. Thelen, früher Pfarrer in Hastenrath, zum Primissar in Gressenich; am 21. Apr. Hr. J.

W. Schumacher, bish. Vik. in Birkesdorf, zum Vik. in Erp; am 29. Apr. Hr. J. A. J. Heydkampf, bish. Hauskaplan in St. Johann zu Essen, zum Kaplan in Barmen; am 30. Apr. Hr. F. W. A. Weidenhaupt, bish. Vikarie-Verwalter an der Collegiat-Kirche zu Aachen, zum wirklichen Vikar. — Hr. J. P. J. A. Beissel, bish. Sakristan an der Collegiat-Kirche zu Aachen, zum Vikar an derselben Kirche.

III. Ertheilung der h. Priesterweihe. Am 17. April wurden zu Priestern geweiht: Hr. Franz Ant. Jos. Hub. Govarts aus Aldenhoven; Hr. Pet. Jos. Hensgen, aus Lohn; Hr. Heinr. Wilh. Hüpgen, aus Neuß; Hr. Math. Jos. Johnen, aus Alsdorf; Hr. Fr. Heinr. Ant. Kaesmacher, aus Köln; Hr. L. Hub. Schmetz, aus Aachen; Hr. Joh. Jos. Steenaerts, aus Aachen.

Personal-Nachrichten der Diözese Trier aus den Monaten März, April, Mai 1842.

I. Sterbfälle. Es starben am 5. März Herr Matth. Feilen, Pfarrer zu Zeltingen, alt 72 Jahre; am 8. März Herr Heinrich Wilh. Esser, Privatgeistlicher zu Linz, alt 79 Jahre; am 9. April Herr Theodor Dung, Pf. u. Definitor zu Kesselingen, alt 61 Jahre; am 1. April Herr Peter Wallenborn, Ehrendomherr, Dechant und Pfarrer zu St. Peter in Bittburg, alt 83 Jahre; am 19. April Herr Hubert Jos. Rütger, Pfarrer zu Kirchberg, alt 45 Jahre; am 28. Mai Herr Friedr. Wilh. Jos. Seher, Pf. zu Spabrücken, alt 47 Jahre.

II. Ertheilung der h. Weihen. Am 21. Mai erhielt Herr Nik. Fisch aus Nittel das Subdiakonat; und an demselben Tage erhielten die Priesterweihe die Herren: Peter Bellinger aus Trier, Joh. Fischer aus Trier, Joh. Mich. Matly aus Trier und Andreas Schauppmeyer aus Koblenz.

III. Ernennungen zu Pfarreien. Am 21. Dez. 1841 wurde auf die Pfarrei Tholey versetzt Herr Philipp Bechsel, bisher Pfarrer zu Taben; am 22. April auf die Pfarrei Fliessem Herr Joh. Fried. Schieber, bisher Pf. zu Lind; am 19. Okt. auf die Pfarrei Reimsbach Herr Peter Ruf, bisher Pf. zu Scheuren; am 3. Mai auf die Pfarrei

Lind. Herr Pet. Nägeler, bisher Pf. zu Darscheid; am 3. Mai auf die Pfarrei Greimerath Herr Andr. Regnery, bisher Kapl. zu Bombogen; am 3. Mai auf die Pfarrei Habscheid Herr Pet. Steinmetz, bisher Pf. zu Großrosseln; am 4. Mai auf die Pfarrei Ringen Herr Franz Jos. Matth. Bausch, bisher Pf. zu Holzweiler; am 24. Mai auf die Pfarrei Großrosseln Herr Joh. Orth, bisher Kapl. zu Remagen.

IV. Ernennungen zu Kaplänen. Am 15. März nach Bernkastel Herr Heinrich Haan aus Koblenz; am 20. März nach Hirzenach Herr Karl Fries aus Koblenz; am 18. April Herr Joh. Pet. Saurborn aus Vallendar nach U. L. F. in Koblenz; am 27. Mai nach Bombogen Herr Mich. Matly aus Trier, Herr Andr. Schauppmeyer aus Koblenz nach Remagen und Herr Joh. Fischer aus Trier nach Müden; am 3. Juni Herr Joh. Pet. Bellinger aus Trier nach Linz.